# STORIA
# DELLA FILOSOFIA

PER

**Lorenzo Martini**

VOLUME SECONDO
ED ULTIMO

PREZZO DEI DUE VOLUMI
*Austr. lir.* **12**, *pari ad Ital. lir.* **10. 44.**

**MILANO, 1838**
TIPOGRAFIA E LIBRERIA PIROTTA E C.

Per tutti gli Stati di S. M. Sarda la vendita viene esclusivamente accordata al Librajo
**Pietro Marietti di Torino**
sotto i Portici in Via di Po.

# STORIA

# DELLA FILOSOFIA

# STORIA
# DELLA FILOSOFIA

per

LORENZO MARTINI

VOLUME SECONDO

ED ULTIMO.

Milano

TIPOGRAFIA E LIBRERIA PIROTTA E C.

Contrada di Santa Radegonda, Num. 964.

Ottobre 1838.

# DISCORSO XVI.

SECOLO DICIANNOVESIMO.

# I.

Kant è fondatore della filosofia trascendentale. Con tal nome esprime il complesso di tutte le pure cognizioni su cui posano la possibilità e la realtà delle cognizioni umane considerate in generale. Pose per fondamento questo assioma: Tutto ciò che per testimonianza della conscienza esprime una necessità nella cognizione è *a priori*, ed appartiene alla pura ragione: al contrario se esprime solo causalità o generalità relativa è *a posteriori*, e spetta alla sperienza. Ciò che è necessario in ogni percezione sensibile è lo spazio ed il tempo: perchè essendo moltiplici gli oggetti, debbono essere percepiti gli uni fuori degli altri, e gli uni dopo gli altri. Lo spazio ed il tempo non sono cose obbiettive, non nulla, non relazioni delle cose inerenti ad esse cose; ma sono forme *a priori*. Lo spazio ragguarda a' sensi esterni; il tempo al senso interno. Lo spazio ed il tempo o sono considerati come condizioni subbiettive, o come oggetti. Nel primo caso hanno una realità empirica: nel secondo hanno una realità trascendentale, ovvero sono idee semplici obbiettive. Lo spazio ed il tempo sono idee fondamentali necessarie ed invariabili: incomprensibili come obbiettive. Non sono idee sensibili, perchè la conoscenza di un oggetto presuppone già le idee di spa-

zio e di tempo: non sono nemmanco idee astratte, perchè queste presuppongono idee di oggetti: sono intuizioni pure. L' astrazione può solamente limitare lo spazio ed il tempo in generale. Le idee dello spazio e del tempo riferisconsi alla conscienza, e si rappresentano come grandezze infinite. La sperienza non può dimostrare una grandezza infinita: pertanto quelle idee sono di pura intuizione. Lo spazio è l'unica forma delle intuizioni esterne: il tempo è l' unica forma delle intuizioni interne. Lo spazio ed il tempo riferisconsi di necessità agli oggetti sensibili. Noi possiamo, è vero, rappresentare lo spazio come una cosa esterna, od obbiettivamente: ma questo è un atto della nostra subbiettività che immagina lo spazio obbiettivo. È impossibile che lo spazio sia veramente obbiettivo. Il che Kant prova con questo dilemma. Lo spazio obbiettivo è o positivo o negativo: se è positivo, conviene aggiungere un altro spazio che il contenga; a questo un terzo, al terzo un quarto, e così all'infinito: se poi è negativo, ne segue che il mondo esiste nel nulla. I corpi considerati come cose assolute, differenti da noi, indipendenti da noi, non si possono concepire; e per concepirli dobbiamo raffigurarceli nello spazio e nel tempo; cioè le cose, in quanto appariscono o sono fenomenali, sono percepite subbiettivamente e non obbiettivamente. La sensibilità raccoglie un dato moltiplice, induce una commozione attuale e passeggera. L'immaginazione può rinnovare la commozione e conservarla. L'immaginazione o richiama le immagini nel loro medesimo stato, oppure ne raccoglie le parti, e le dispone in vario modo da formarne un tutto diverso. Il modo di agire dell'immaginazione consiste nell' apprensione, nella riproduzione, nella sintesi. L'apprensione si fa secondo la fissità: la riproduzione secondo l'associazione delle idee: la sintesi secondo la loro affinità. L' intelletto separa e combina un dato moltiplice. L' unione del moltiplice in una unità nella conscienza costituisce l' idea. Le

idee sono o pure od empiriche. Le idee pure importano intuizioni, e le intuizioni importano idee. La sensibilità è recettiva, cioè passiva: l'intelletto è attivo o spontaneo. I modi primitivi di azione dell'intelletto possonsi chiamare categorie, e sono di quattro ordini: la quantità, la qualità, la relazione, la modalità. Le categorie non sono idee, ma forme d'idee. Per pura quantità s'intende la sintesi che l'intelletto fa delle parti dell'identico, senza ragguardare alla materia. Si hanno tre gradi: unità, pluralità, generalità. Per pura qualità s'intende la sintesi dell'identico, la quale procede dal tutto alle parti. Se ne hanno tre gradi: realità, negazione, limitazione. La relazione esprime la sintesi del reale secondo l'immagine dell'ordine del tempo. Emergono quindi tre gradi: sostanza od accidente, casualità, comunanza. La modalità rappresenta la sintesi in quanto dall'intelletto è tramandata alla conscienza sotto la condizione dell'immagine del tempo in generale. I gradi sono: la possibilità, la realità, la necessità. Dunque le categorie sono dodici; tre per ciascun ordine. Tutte le categorie hanno di comune che riferiscono il moltiplice all'unità. Le categorie sono condizioni necessarie per la conoscenza degli oggetti; ma non comprendono la conoscenza. Questa conoscenza addomanda la presenza delle intuizioni reali. Le intuizioni sono o pure od empiriche. Le categorie che riferisconsi immediatamente alle intuizioni pure procacciano la conoscenza degli oggetti *a priori* e solo la forma fenomenale. La conoscenza delle apparizioni reali si ha quando le intuizioni sono applicate alla materia. Nulla si può conoscere pel puro intelletto senza l'intervento de'sensi o della sperienza. Non abbiamo intuizioni di noi stessi; perciò non possiamo conoscere la nostra esistenza in sè stessa; possiamo però conoscere il modo della nostra esistenza. Dunque la natura o il mondo esterno è solo possibile per l'intelletto. Non sono già le cose stesse possibili per l'intelletto; ma i loro fenomeni considerati subbietti-

vamente. Le categorie, associate allo spazio od al tempo, ed applicate come possibili agli oggetti, somministrano principj del puro intelletto *a priori*. Le categorie sono o matematiche o dinamiche. Le prime riferisconsi alla possibilità delle intuizioni: le seconde alla presenza d'un accorgimento in generale. Dunque anche i principj del puro intelletto si divideranno in matematici e dinamici: la quale divisione è desunta dal loro uso o matematico o dinamico. L'uso matematico è assolutamente necessario; l'uso dinamico è condizionalmente necessario. Il primo principio del puro intelletto è quello della quantità. Tutti gli accorgimenti sono grandezze estensive. Il secondo principio è quello della qualità. In tutti gli accorgimenti il reale ha una grandezza intensiva o grado. Il terzo principio è quello della relazione e ragguarda al tempo. Tutti gli accorgimenti sono sottomessi *a priori* alle regole delle determinazioni della relazione che esiste tra essi in un dato tempo. E qui o si considera l'oggetto stesso, o quello cui succede una cosa, o la reciproca azione delle sostanze coesistenti. Il quarto principio è quello della modalità: e si fonda sulla relazione delle cose colle facoltà intellettuali. E qui abbiamo tre regole: ciò che secondo le intuizioni e le idee concorda colle condizioni formali della sperienza è possibile: ciò che secondo le sensazioni concorda colle condizioni materiali dell'esperienza è reale: ciò che è collegato col reale secondo le condizioni generali dell'esperienza esiste necessariamente. Gli oggetti pensati sotto la forma dell'intuizione, secondo l'unità sintetica delle categorie, appellansi fenomeni. Gli oggetti somministrati dall'intuizione all'intelletto senza l'intervento de'sensi chiamansi nomeni. I fenomeni corrispondono appunto alle cose sensibili, ed i nomeni alle cose intelligibili. I nomeni sono insufficienti a darci una conoscenza reale degli oggetti. Il giudizio addomanda riflessione: la riflessione è una comparazione delle idee. La riflessione od è logica o trascen-

dentale. La logica appartiene alla relazione delle idee; la trascendentale spetta alla facoltà di conoscere. Le relazioni delle idee sono: l'identicità e la disparità, la concordanza e la discordanza, l'intrinseco e l'estrinseco, il determinabile e le determinazioni. Il determinabile corrisponde alla materia, e le determinazioni alla forma. Il nostro intelletto non può produrre che cognizioni sperimentali: e tuttavia sente in sè una forza che lo spinge a conoscere le cose non sensibili; anzi di più l'induce a dare a siffatte cose un'apparenza di verità obbiettiva. La scienza di questa facoltà si può chiamare logica trascendentale, dialettica trascendentale, critica dell'apparenza trascendentale. Conviene far distinzione tra ragione ed intelletto. La ragione è la facoltà de' principj: l'intelletto è la facoltà delle regole. Vi sono tre specie di raziocinj: categorici, ipotetici, disgiuntivi. Debbonsi pure stabilire tre ordini di idee intelligibili. L'assoluto categorico esprime l'ultimo soggetto; l'assoluto ipotetico l'ultima supposizione; l'assoluto disgiuntivo il compito aggregato delle parti della divisione. Questi tre assoluti si possono riferire tanto alla obbiettività, quanto alla subbiettività. La cosa obbiettiva assoluta è l'argomento dell'ontologia. Il soggetto pensante assoluto è il tema della psicologia razionale. La totalità assoluta de' fenomeni è scopo della cosmologia razionale. La condizione assoluta di ciò che si può pensare è l'argomento della teologia razionale. L'ontologia debb'essere la scienza delle cose in sè stesse considerate obbiettivamente: ma la cosa in sè stessa è incomprensibile. La psicologia razionale debb' essere la scienza dell'anima umana in sè stessa considerata subbiettivamente: ed anche questo è impossibile. Sinora si è sempre confuso l'*io* pensante con l'anima. L'*io* pensante è un soggetto trascendentale, cui non v'ha intuizione reale che risponda. La cosmologia razionale debb'essere la scienza dell'universo: ma noi non ne abbiamo che una conscienza subbiettiva. Se non che la ragione com-

pie la conoscenza con unire la serie delle condizioni all' assoluto senza condizioni. Stando noi alle categorie, possiamo avere quattro idee razionali dell' universo: 1.° l'idea del compimento assoluto dell'unione del dato complesso de' fenomeni, unione simultanea nello spazio e successiva nel tempo; 2.° l'idea del compimento assoluto della divisione del tutto considerato in sè stesso; 3.° l'idea del compimento assoluto dell'origine d'un fenomeno considerato in generale; 4.° l'idea della dependenza dell'esistenza del variabile nel fenomeno. Il compimento dell'unione del variabile con l'assoluto si può concepire o come finito o come infinito. Se come finito, il tutto è assoluto, ma le parti sono finite. Se come infinito, il tutto è assoluto, le parti sono finite. Ma la serie delle condizioni è infinita. Qui pare esservi una contraddizione; la quale tuttavia si può tòrre di mezzo con riguardare il mondo come un complesso di fenomeni, e non come una cosa in sè. La teologia razionale debb'essere la scienza di Dio, in quanto può essere concepito dall'umana ragione. La teologia dedotta dalla sola idea razionale di Dio, dicesi deismo trascendentale: dedotta dagli attributi dell'anima umana, chiamasi teismo. Dell'esistenza di Dio si hanno tre pruove: 1.° l'ontologica; 2.° la cosmologica; 3.° la fisico-teologica. È possibile un ente più reale di tutti: dunque esiste. Il mondo fisico è un accidente: dunque debb'esistere un ente necessario da cui procede. L'armonia universale importa una suprema intelligenza. Kant impose alla teorica delle facoltà della pura ragione il nome di scienza elementare. Vi aggiunse la metodologia, la quale debbe additare la via che deesi seguire. La divise in due parti: nella prima insegna a sfuggire i cattivi metodi; nella seconda a discernere il buon metodo. Chiama quella, disciplina della pura ragione; e questa, determinazione d'un canone della pura ragione. Dopo questo propone un sistema di pura ragione, cui dà il nome di architettonica della pura ragione. Con-

siste in conoscere la relazione delle parti col tutto per mezzo dell'idea della stessa ragione. Infine dà la norma di quanto venne proposto da' varj scrittori ad oggetto di trovare un sistema della pura ragione. Alcuni vollero applicare il metodo matematico alle materie filosofiche; Kant ne fa vedere l'inganno. Riflette che le matematiche si aggirano intorno alla grandezza o quantità, la quale si presenta all'intuizione *a priori;* mentrechè la filosofia considera la qualità che può solo esistere nell'intuizione empirica, o per via d'idee. Non ispera che si possa mai rinvenire un canone teoretico della pura ragione: si limita perciò a trovarne un pratico. Il ripone nel conoscere il sommo bene: e per giungere a questa conoscenza propone tre argomenti: la libertà della volontà; l'immortalità dell'anima; l'esistenza di Dio. Non vede come si possa altramente concepire l'idea del sommo bene che col credere ad un Ente Supremo che creò l'universo ed il governa. E poichè l'uomo in questa vita non può mai compire la sua felicità, ne inferisce che Iddio compirà questa felicità in una vita avvenire. La morale, al dire di Kant, non è solamente una conseguenza dell'esistenza di Dio, e dell'immortalità dell'anima; ma è pure un argomento fondamentale. Nella sua architettonica riflette che ogni cognizione è o storica o razionale. La prima si acquista dagli altri: la seconda è nella ragione subbiettiva; cioè si deduce dalla stessa ragione. Kant diede una metafisica della natura o trascendentale; la quale consiste nel conoscere i principj generali che rendono possibile la natura. Nella materia non vede altro carattere che possa essere considerato dalla pura ragione che il moto. Assoggettato il moto alle categorie, dà origine a quattro parti della metafisica della natura: 1.° Foronomia, rispetto alla quantità; 2.° Dinamica, riguardo alla qualità; 3.° Meccanica, in quanto alla relazione del moto della materia e della qualità; 4.° Fenomenologia, in contemplazione della modalità, ossia del moto o della quiete, siccome appariscono a'no-

stri sensi. Questi sono i principj della foronomia. La materia è il mobile nello spazio. Lo spazio si divide in puro od assoluto ed in materiale o relativo: il primo è immobile, mobile il secondo. Il moto è il mutamento della relazione esteriore tra la materia ed un dato spazio. Due o più moti in un mobile producono un moto composto: e la sua rappresentazione *a priori* nell'intelletto dicesi costruire un moto composto. Ciascun moto può essere considerato o come moto del corpo in uno spazio in quiete, o come il corpo in quiete e moto dello spazio in opposta direzione. In questo caso l'uno si concepisce nello spazio assoluto, e l'altro nello spazio relativo. I principj detti meccanici sono: 1.° La materia o il mobile, in quanto riempie uno spazio, resiste ad ogni mobile che tende a riempire lo stesso spazio. Lo spazio concepito come non occupato chiamasi vuoto. 2.° La materia non è inattiva nello spazio; ma ha una forza motrice per penetrare nello spazio; resiste allo sforzo che gli altri mobili fanno di penetrare nel medesimo spazio: il che addomanda pure una forza motrice. 3.° V'ha due forze motrici e non più. Per l'una delle forze una materia attrae a sè le altre: per l'altra le respinge. 4.° La forza per cui la materia penetra e riempie lo spazio dicesi forza di estensione, e per alcuni forza di repulsione. Essa ha più gradi, nè arriva mai al massimo, nè al minimo. 5.° La materia si lascia comprimere insino ad un certo punto; ma non al di là: questa resistenza al minimo di estensione costituisce l'impenetrabilità. 6.° Ciascuna parte materiale ha una forza repulsiva per cui l'una non consente che l'altra occupi il suo spazio: di qui ne segue la divisibilità all'infinito. 7.° Le due forze repulsiva ed attrattiva sono necessarie. Se vi fosse sola la repulsiva, la materia si espanderebbe all'infinito: se vi fosse sola la forza attrattiva, la materia sarebbe impossibile. 8.° Una materia agisce su d'un'altra, od immediatamente, od a distanza: nel primo caso avvi

contatto. Ma l'azione d'una materia su d'un'altra senza contatto, nè a distanza, può aver luogo o senza materia intermedia, o per una materia intermedia. Nel primo caso dicesi azione immediata a distanza: nel secondo azione sopra un'altra materia attraverso al vuoto. 9.° L'attrazione primitiva universale si esercita attraverso al vuoto: 10.° Essa si estende a tutta la materia: nè una materia può impedire che si estenda ad un'altra; e così all'infinito. I principj della meccanica trascendentale sono: 1.° La materia è il mobile, in quanto ha le forze motrici; 2.° la grandezza o quantità del moto si determina dalla quantità di materia messa in moto e dalla velocità del moto: 3.° la quantità della materia si determina dalla quantità del moto con una data velocità. Le leggi che reggono la meccanica metafisica sono: 1.° In tutti i mutamenti del mondo fisico la quantità della materia rimane sempre la stessa; 2.° Non può esservi mutamento nella materia senza cagione estrinseca; 3.° In ogni comunicazione del moto l'azione e la reazione sono sempre opposte tra loro: la prima dicesi legge di sussistenza, la seconda d'inerzia, la terza di antagonismo. I principj del fenomeno logico sono: 1.° La materia è il mobile come oggetto di sperienza; 2.° Il moto in linea retta nello spazio empirico è un semplice attributo possibile per distinguere il moto opposto dello spazio assoluto; 3.° Il moto circolare è un attributo reale della materia per distinguerlo dal moto opposto nello spazio. Qui si fa un giudizio disgiuntivo, per cui quando si ammette il moto nella materia si esclude quello dello spazio; 4.° Quando un corpo è messo in moto riguardo ad un altro, il moto di questo in parte opposta è necessario. Lo studio dell'uso pratico originale della ragione, in quanto si riferisce alla libertà, viene detto da Kant critica della ragion pratica. L'uomo, in quanto è libero, è un ente morale di proprio genere. Potendo giudicar la sua essenza secondo le leggi dell'intelletto, è un fenomeno.

Kant propone il quesito: Se sola la ragione possa contenere in sè i motivi sufficienti degli atti della volontà. Non si può ammettere che la cagion determinante la volontà sia materiale. Se fosse materiale, sarebbe empirica, e non si potrebbe conoscere *a priori*. Non si può nemmanco avere per legge pratica della volontà o cagione determinante la felicità personale; perchè non potrebb'essere che subbiettiva, epperciò accidentale: al contrario vuolsi riporre nella libertà od autonomia della volontà. Ma la volontà è anch'essa mossa patologicamente e sottomessa alla legge. La dependenza della volontà dalla legge dicesi obbligazione; e la conscienza dell'obbligazione chiamasi dovere. Dunque la volontà è dependente e libera: è dependente dalla legge: è libera, inquantochè non dipende da motivi materiali. La libertà della volontà rispetto a' motivi materiali, è negativa. Quando la volontà si fa dependente da motivi materiali, non vi è più autonomia, ma eteronomia. In tal caso non segue la pura ragione, anche supponendo che l'azione fosse conforme alla legge. I motivi materiali che ponno determinar la volontà dividonsi in subbiettivi od empirici, ed obbiettivi o razionali: e sì gli uni che gli altri suddividonsi in intrinseci ed estrinseci. La bontà morale consiste unicamente nella volontà moralmente buona: e la volontà è moralmente buona, quando è determinata dalla sola legge morale. L'uomo desidera per natura il bene, ed abborre dal male: ma il bene non è la base della legge morale: il bene deriva già dall'osservanza della legge. In fatti non si può sapere, prima di operare, se una data azione procuri piacere o dolore. Aggiungasi che dipenderebbe da' soggetti, e non si potrebbe più riguardare come un movente universale. Il bene della ragione non si confonda col bene del sentimento. La legge morale determina la volontà: la volontà opera: ne segue il bene: e questo bene debb' essere approvato dalla ragione. Il nostro intelletto può applicare la legge morale

alle azioni come oggetti o fenomeni: si ha così una regola generale, o tipo della legge morale. Si può concepire in questi termini: Giudica se quanto mediti di fare sia consenziente con l'armonia universale. La legge morale, come si è detto, determina la volontà; ma questa volontà è sempre mossa dalle inclinazioni: essa dunque dee combattere, vincere queste per aderire a quella. Siffatto conflitto produce ad un tempo dispiacere per la violenza che debbe fare a sè stessa onde non lasciarsi vincere dalle inclinazioni; piacere perchè riporta vittoria sulle medesime. Questa conscienza della propria costanza si può chiamare sentimento di stima. Il sommo bene vuol essere compito: per essere compito debbe abbracciare la dignità e la felicità. Dignità senza felicità, e felicità senza dignità non potrebbero dare il sommo bene. La felicità non debb'essere il motivo che determini alla virtù: la virtù consiste nell'osservanza della legge morale independentemente da ogni rimunerazione. Ma l'osservanza della legge è già una parte della felicità; e il compimento viene in seguito alla virtù. E poichè in questa vita non ci è questo compimento, egli è manifesto che v'è una vita avvenire. Senza l'immortalità non può concepirsi sommo bene. L'immortalità non può essere speculativamente dimostrata, ma lo è dalla legge pratica assoluta *a priori*. Ma l'idea del sommo bene importa l'idea d'un Ente autore della legge morale e datore del sommo bene, anzi per sè stesso il sommo bene. Dunque l'immortalità dell'anima è un argomento dell'esistenza di Dio. Kant entra qui in una questione di molto rilievo. L'uomo si può considerare come soggetto e come oggetto. Egli è una parte della natura; sotto questo rispetto è oggetto. Ma l'uomo è libero, independente dalle cagioni determinanti della natura; sotto questo riguardo è soggetto. Ora egli stabilisce la questione: Come mai nell'uomo trovinsi insieme associate la natura e la liber-

tà? La scioglie in tal modo. L'intelletto prescrive leggi teoreticamente; la ragione ne dà praticamente: tra l' uno e l'altra sta il giudizio. Due sono le maniere di gindizio: l'uno dicesi giudizio logico; l'altro giudizio per meditazione. Il giudizio logico determina il particolare come compreso nel generale. Quando il generale non è ancora cognito, allora si cerca per meditazione. Nella considerazione de' fenomeni della natura l'intelletto determina in generale la legge della conoscenza e della natura, e lascia i particolari indeterminati. Nel suo meditare debbe pigliar norma dalla stessa natura. Il giudizio suppone che la natura sia in armonia col nostro intelletto; epperciò è subbiettivo. Gli oggetti considerati in sè stessi non possono essere determinati dal giudizio per meditazione: ma qui si cerca l' armonia tra gli oggetti e noi. Quando noi sentiamo che avvi armonia fra gli oggetti e il nostro intelletto, proviamo un piacere; non si cerca ancora se l'oggetto sia utile o nocivo alla facoltà di desiderare. La conoscenza della natura per mezzo dell' intelletto, secondo le categorie, non apporta piacere. Vuolsi nell' idea d'un oggetto distinguere la natura estetica e la natura logica. La prima è subbiettiva: nel presente caso si debbe ragguardare alla natura estetica. L' uomo per natura sente piacere nell' idea che risponde all' armonia tra la sensibilità e l'intelletto. Non è punto necessario che si fermi a rendere chiara l' idea: anzi è necessario che l'idea dell'armonia tra la sensibilità e l'intelletto sia facile e pronta: altrimenti, lungi dall' apportar piacere, genera dispiacere. Ma vuolsi fare distinzione tra il bello ed il sublime. L' idea del bello nasce dall' armonia tra l'immaginazione e l'intelletto; ed è appunto in essa che richiedesi prontezza e facilità. Ove non si tratti di immaginazione, ma d' idea razionale, quando ci sentiamo incapaci di ridurre l'oggetto moltiplice all'unità sintetica, abbiamo l' idea del sublime. Tanto il giudizio del bello, quanto quello del sublime, è estetico. Il

giudizio logico ed il giudizio estetico possono essere associati: il primo si riferisce alla conoscenza delle qualità dell' oggetto; il secondo al sentimento di piacere o dispiacere che ne segue. Anche il piacevole ed il buono si giudicano esteticamente. I giudizj del bello, del piacevole, del buono hanno un carattere comune e caratteri proprj. Il carattere comune si è l'essere obbiettivamente particolari e subbiettivamente generali. Il piacevole è subbiettivamente particolare; ma non si può supporre che ciò che si crede piacevole sia assolutamente piacevole. Il piacere del bello è senza interesse. Il piacere del grato ed utile è interessato. Il piacere del buono è senza interesse, come quello del bello; ma il modo è vario: nel buono si avverte l'armonia tra l' oggetto e una determinata idea; nel bello si cerca l' armonia tra l' oggetto ed un'idea possibile. Il nome di giudizio estetico, se si vuol essere severi, appartiene al solo giudizio del bello; perciò per distinguerlo da' giudizj del piacevole o del buono, si dice puro giudizio estetico. Esso è fondato sull' armonia subbiettiva. L' armonia obbiettiva ragguarda all' utilità ed alla perfezione dell' oggetto. L'utilità emerge dall' armonia esteriore; la perfezione, dall'armonia interiore. Si è detto che il bello è subbiettivo: or conviene soggiungere che si è pure stabilito un bello obbiettivo. La bellezza subbiettiva si chiama libera o vaga; e l'obbiettiva nomasi inerente. Il termine di *bello inerente* è solamente una licenza de' metafisici. Il bello obbiettivo si suole spesso denominare buon gusto. Si è immaginato il massimo del buon gusto, e si appellò bello ideale, che vorrebbe dire tipo della bellezza. Ma poichè nel giudicare il bello il subbiettivo vi ha gran parte, non si può avere il bello ideale. I giudizj estetici, quanto alla modalità, sono necessarj di necessità subbiettiva. L'arte differisce dalla natura: quella lavora; questa fa. L'arte differisce dalla scienza: l' arte importa potere; la scienza, sapere: in altri termini l' arte è tecnica, la scienza teoretica. L' arte

differisce dal mestiere: l'arte piace per sè; il mestiere non piace per sè, ma sibbene per l'utile che ne segue. Invalse l'uso di dare il nome di arte tanto alle arti, quanto a' mestieri: ma le prime diconsi arti liberali; i secondi, arti mercenarie. Scienza importa obbietto; il bello non è obbiettivo; dunque non ci è scienza del bello; dunque dee dirsi arte del bello obbiettivo o buon gusto; e questo è oggetto di scienza. Per genio debbesi intendere l'attitudine subbiettiva dell'artefice a produrre il bello: il genio spetta all'arte e non alla scienza; ossia è estetico e non logico. Il genio crea, il buon gusto giudica: dunque il buon gusto è logico e non estetico. Vi ha tre specie di arte del bello: le arti del dire, le figurative, le sensitive. L'eloquenza e la poesia spettano alle prime; la plastica, la pittura, la scultura, l'architettura alle seconde; la musica alle terze: la pittura però appartiene alle seconde ed alle terze. Le arti figurative si dividono in due ordini, secondo che rappresentano la verità sensibile o l'apparenza sensibile. La plastica è del primo ordine; la pittura del secondo. Kant, dopo aver parlato del giudizio estetico, tratta del giudizio teologico. Questo riferisce la natura a' principj dell'osservazione secondo l'analogia della causalità, senza però entrare a spiegarla con que' principj i quali sono semplicemente regolativi. L'armonia della materia è o materiale o formale: l'armonia materiale è l'accordo tra un moltiplice e l'idea d'un fine che siasi proposto la natura. Si divide in esterna ed interna: l'esterna è relativa agli oggetti considerati come mezzo di fare un uso armonico d'altre cagioni: l'armonia interiore si attribuisce agli oggetti considerati per sè. L'armonia formale si divide in subbiettiva ed obbiettiva. Una produzione può essere o solo della natura, o solo dell'arte, o di amendue. Quando una produzione della natura si giudica pure come una produzione dell'arte, dicesi un fine della natura. Quando ciascuna parte d'un moltiplice ha la disposizione di

corrispondere alla disposizione delle altre, si ha l' associazione delle due determinazioni, cioè della natura e dell'arte. Questo si osserva ne'corpi viventi: perchè in essi ciascun organo è in armonia con tutti gli altri, e tutti tendono ad un fine. Questo fine si può anche considerar come triplice: di conservazione, d'incremento, di riproduzione. Proprio delle produzioni della natura si è che una parte riproduca le altre: proprio della produzione dell'arte si è che una parte non riproduca le altre. Non è esatto di dire che la natura nelle sue produzioni organiche opera come l' arte. Si può esprimere la condizione de' corpi organici in questa sentenza: *Una produzione organica della natura è una cosa in cui ciascuna parte è fine ed alternamente anche mezzo.* Questa idea dell' armonia delle parti de' corpi organici non è obbiettiva, ma subbiettiva. La relazione esteriore è solo ipoteticamente armonica. Il giudizio subbiettivo ci porta all' obbiettivo. Dallo scorgere l'armonia interna de' corpi organici siamo indotti a credere che tutti gli esseri del mondo fisico sieno come altrettanti membri d'un tutto. Ma i corpi inorganici non possono considerarsi in armonia se non relativamente a' corpi organici. Dunque sol questi sono fine della natura. Solo l'uomo è capace di pensare a sè stesso come fine, di aver l'idea del fine in generale, di valersi de' corpi come mezzi. Dunque l' uomo non solo è fine, ma scopo finale della natura. L'uomo è scopo finale della natura in quanto ha l' attitudine a tutti i fini mediante la cultura della disciplina. V' ha due culture: cultura dell'abilità; cultura della disciplina. La prima è subbiettiva independente dalla volontà; la seconda è la libertà morale. Per questo l' uomo si riconosce scopo finale della natura, e si innalza a Dio.

Fichte volle conciliare l'idealismo col realismo; non pensò di abbattere Kant; ma pose la sua opera nel ridurre a compimento il sistema di lui. La filosofia viene da Fichte definita Scienza della scienza. Perchè

siavi scienza, è necessario che abbia un principio certo per sè stesso, e comunicante la certezza ad altre proposizioni. Ogni proposizione si compone della materia e della forma; la certezza del principio dipende dall'accordo tra la materia e la forma. La pruova suppone un principio superiore: nella scienza della scienza questo principio superiore non è che possibile. In essa è necessario un postulato, ed è che la conoscenza dell'uomo debba partire da un principio e ritornare al medesimo principio. Premesso questo postulato, Fichte svolge la scienza della scienza, e poi discende a provare la proposizione che suppose. La scienza della scienza svela il modo con cui necessariamente opera l'intelletto, e il potere di operare liberamente in generale. Le scienze particolari danno una direzione all'intelletto ed alla libertà. La scienza della scienza è completa, ovvero ha la totalità assoluta, e le scienze particolari possono progredire senza mai arrivare al compimento. La scienza della scienza ha per materia cert'azione dell'intelletto; ha per forma il modo con cui si eseguiscono quelle azioni. Esse non hanno verun ordine necessario: e tuttavia per esporle conviene metterne una come suprema, e si metterà quella cui tutte le altre pajono subordinate. Quest' azione suprema apparisce la conscienza; ma la conscienza fa già parte delle azioni necessarie dell' intelletto. Fichte spiega la cosa in tal modo. Tutto ciò che non è conscienza è dalla riflessione trasmesso alla conscienza. Poi si separa tutto ciò che non appartiene alla conscienza pura, e si trasmette alla conscienza pura. In tal guisa si arriva all' unità assoluta, base di tutta la conscienza. Ma la riflessione e l' astrazione di cui ci serviamo per arrivare all' unità assoluta della conscienza appartengono alla logica, e la logica suppone diggià la scienza della scienza. Ci aggiriamo adunque per un circolo vizioso. Fichte, ad evitar questo inconveniente, mette regole logiche come postulati. Aggiunge un altro ragionamento, La riflessione è un pensiero; ma l' oggetto di

essa non è di necessità un pensiero. L'*io* è pensante, ma non solo pensante. Il pensiero è la prima azione dell' *io:* ma non è l' azione più assoluta. La scienza della scienza dee partire da una cosa certa: tal è la proposizione $A = A$. La loro connessione dicasi $X$. $X$ esiste nell'*io;* $A$ esiste nell'*io;* ad $A = A$ si può sostituire *io* sono *io*; questa proposizione contiene la forma e la materia : l'*io* assoluto. Dunque *io* sono *io* sarà il principio supremo della conscienza. *Io* sono *io* è un giudizio: il giudizio è un'operazione della mente. *Io* riflette su sè stesso, contrasta coll'attività infinita, che si ammette come postulato; si fissa come soggetto, e resiste come oggetto a quel contrasto. Questo è il primo principio. Il secondo è quest' altro. L' *io* è un *non io:* quanto alla materia è determinato dal primo principio: quanto alla forma è assoluto. Il terzo principio si è: l' *io* oppone all' *io* un *non io.* Fichte vede come qui una fissazione ed un' opposizione distorrebbero l' identità della conscienza. A sciogliere il punto distingue due condizioni nell' *io: io* divisibile, ed *io* indivisibile. L'*io* divisibile non distrugge l' *io* indivisibile; solamente lo circoscrive. Dunque si dirà che l'*io* oppone all' *io* indivisibile un *io* divisibile. Questi tre principj, secondo Fichte, sono la base ed il fondamento d' ogni filosofia. Dal terzo principio derivano le idee d' un principio della relazione e d'un principio della distinzione. L' opposizione dell' *io* al *non io* è il principio di relazione all'*io* assoluto. Il principio di distinzione si è l'essere un *io* divisibile e un *io* indivisibile; quindi non sono identici. Il principio di relazione è il principio d' ogni sintesi de' giudizj. Il principio di distinzione è fondamento d' ogni analisi de' giudizj. Fichte esamina i prodotti antitetici dell' *io*, e poi ne forma la sintesi. Ammette due prodotti antitetici: 1.° l' *io* si fissa come determinato dal *non io;* 2.° l'*io* si fissa come determinante il *non io.* Non può esservi oggetto senza soggetto, nè soggetto senza oggetto. Il *non io* è oggetto del *non io :* e si è l' *io* che dà al

*non io* la realità. Il *non io* per sè non è nulla; ma pure qui è soggetto dell'*io;* dunque convien dire che l'*io* senza perder tutta la sua realità, ne fa parte al *non io.* L'*io* non potrebbe conoscer l'*io* senza il *non io:* e in altri termini la nostr' anima non può conoscer sè stessa senza aver qualche cosa che non sia lei. L'*io* debb' essere attivo; produce il *non io:* oppone il *non io* a sè: ed egli diventa passivo; ma diventa passivo per la sua stessa attività. Dunque azione e passione sono identiche nell'*io.* Similmente il *non io* è prodotto dall' *io;* dunque è passivo: ma si oppone all' *io* e diventa attivo; e la sua attività è la stessa passione. L'*io* e il *non io* operano in senso inverso. L'*io* è attivo verso il *non io,* e poi, opponendosi il *non io,* si fa passivo; e viceversa il *non io* è passivo dell'*io,* e poi si fa attivo, opponendosi a lui. La mente vacilla fra le due opposte direzioni dell'*io* e del *non io;* questo vacillamento dicesi intuizione in generale. Ma qual è il soggetto che vede, e qual è l'oggetto che è veduto? Il veggente è l'*io;* e il veduto è il *non io.* L'*io,* in quanto vede il *non io,* non è una riflessione, ovvero un'operazione internantesi; ma un'operazione esternantesi; vale a dire una produzione. Il vedere dell' *io* non è per sè intuizione; acciocchè diventi intuizione è necessario che si fissi: e tre condizioni concorrono nella fissazione. 1.° L'azione del fissare; la quale azione procede dalla facoltà fissante dell' *io,* cioè la ragione; 2.° ciò che è fissato, in quanto che la sua attività vien limitata dalla fissazione; 3.° il prodotto, ossia l'intuizione. Ma è necessario che l'intuizione sia conservata: nè la ragione, nè l'immaginazione possono farlo: questo compete ad un' altra facoltà, ed è l' intelletto. Ma l'intelletto non è intelletto, se non inquantochè contiene qualcosa; e non può essere se non se la ragione cui l'immaginazione presentò oggetti. L'intelletto converte l'ideale in reale, e riceve la materia dell'intuizione senza aver la conscienza del come la riceva. Il principio: l'*io* si fissa come deter-

minato dal *non io*, appartiene alla parte teoretica; la parte pratica ha un principio inverso; cioè: l'*io* si fissa come determinante il *non io*. L'*io* teoretico è finito e dependente. L'*io* pratico è libero, independente, infinito. L'*io* assoluto per la sua attività infinita fissa sè stesso; ma si fissa come fissante; dunque debb'esservi un fissabile o determinabile. Dunque l'*io* si fissa immediatamente come un determinante, e mediatamente come determinante il determinabile. L'operazione mediata è obbiettiva. *Io* tende a determinare il determinabile. Tendenza non è causa; ma è un'attività possibile e non reale. Quest'attività ha una certa quantità. L'*io* tendente non è per sè limitato, ma è infinito; dunque la tendenza è limitata da una attività opposta; e quest'attività è pur limitata dalla prima. Il *non io* non può esistere che da un *io*, in un *io*, per un *io*.

## II.

Il sistema di Kant attesta un ingegno di tutta sublimità: egli emulò, con felice ardimento Platone. Anzi nato in un'età che ebbe dalle precedenti gran dovizia di cognizioni, e molte pur ne aggiunse, potè edificare la sua dottrina su base assai più estesa, ed ergerla a maggiore altezza. Ma e' non seppe contenersi ne'giusti limiti. L'uomo è un ente fisico-morale: il corpo è ministro all'anima mediante gli organi sensorj: dunque non vuolsi ragguardare al solo spirito, siccome fece Kant. Aggiungasi che i suoi concetti sono tali che non so cui sia dato di perfettamente comprenderli. La metafisica certamente non è una disciplina che si possa senza fatica imparare: ma non sono da lodare coloro i quali studiansi di accrescerne le difficoltà. I filosofi debbono imitar Socrate, il quale si adattava a tutti. Se la filosofia si riduce ad essere misteriosa, qual frutto se ne potrà mai aspettare? Noi non potremmo

più rendere familiare la filosofia, come a'tempi di Socrate; perocchè le umane cognizioni si sono moltiplicate: ma dobbiamo procurare di agevolarne l'intelligenza. Gl'idealisti in questa parte peccarono, e specialmente Kant. Noi tuttavia seguiamlo passo passo, e adoperiamci di svolgere i suoi pensamenti. La conscienza ha due fonti di materiali di cognizioni: i sensi esterni, ed il senso interno. Qui per senso interno intende quel principio che independentemente da'sensi ci mette avanti certe immagini. Si suole e si può giustamente chiamare conscienza intima. Talvolta si appella semplicemente conscienza; ma ne segue ambiguità. Esaminiamo il senso della parola: conscienza è la facoltà di essere consapevole: ora si può esser consapevole di cose, od in seguito a sensazioni, o senza previe sensazioni. Sarebbe pur utile di denominare conscienza l'atto della facoltà summentovata: e poichè sin qui non ebbe alcun proprio nome, converrebbe inventarlo. Noi però, attenendoci all'uso, continueremo a dare il nome di conscienza tanto alla facoltà per sè, quanto ad essa nello stato di azione. Dunque la nostr'anima dee valersi di due mezzi: sensazioni, senso intimo. Quando la ragione opera independentemente dai sensi esterni, non è con tutto questo pura, cioè sola per sè; ma ha per materiali certi sentimenti che si potrebbero chiamare istintivi. Il nostro corpo presenta certe tendenze e certe azioni di cui non si può conoscere veruna cagione esterna: a spiegarle si è ammessa una cagione che venne detta istinto. Applichiamo gli stessi principj all'azione. Ammettiamo due istinti: l'uno corporeo; l'altro psichico o morale. Dunque i sentimenti morali istintivi sono i materiali su cui può operar la ragione. È vero che i sentimenti morali spettano all'anima, ma non appartengono all'anima come pensante. Kant era versatissimo nelle matematiche, e volle applicare il metodo matematico alla metafisica; ma ciascuna scienza ha il suo metodo. Le scienze che si aggirano intorno al mondo fisico sono

fondate sull'osservazione e sulla sperienza relative ai sensi esterni. Le scienze che si propongono l'uomo come essere intelligente e libero debbono attenersi ad altro metodo: debbono pure osservare, ma osservare le idee e le tendenze morali: debbono sperimentare, ma sperimentare sulle passioni: o, per dir meglio, consultare la storia, la quale è una continua sperienza dell'uomo morale. Lo spazio ed il tempo non sono elementi bastevoli a far conoscere l'uomo morale. Se lo spazio ragguarda a'sensi esterni, e il tempo al senso interno, come afferma Kant, ne viene per conseguenza che non debbasi stare alla pura ragione, ma far anche uso de'sensi esterni. Se non che lo spazio non è cosa obbiettiva, ma può appartenere a' sensi esterni. Lo spazio ed il tempo non sono cose obbiettive, ma l'anima nostra li concepisce mediante cose obbiettive. Come mai concepiamo lo spazio? Coll' osservare che vi sono corpi, e che questi corpi si muovono; di qui argomentiamo che evvi lo spazio per contenerli, e che essi possono mutare spazio; cosicchè lo spazio relativo sia mutabile e lo spazio assoluto immutabile. Come mai concepiamo il tempo? Coll' osservare la successione di fenomeni, specialmente de' celesti: dunque anche il tempo è concepito mediante cose obbiettive, sebbene esso non sia per sua natura obbiettivo. Il che si deduce da quanto ha Kant: ma non si vede perchè mai faccia prima divario tra lo spazio ed il tempo, e riferisca quello a' sensi esterni, e questo al senso interno; e poco dopo dica che amendue sono incomprensibili come obbiettivi: dunque non doveva riferire lo spazio a' sensi esterni. Da quanto abbiamo detto, la conoscenza d'un oggetto non presuppone le idee di spazio e di tempo: ma dalla contemplazione degli oggetti deduciamo le idee di spazio e di tempo. Queste idee non possono aversi per astratte: perchè le idee astratte sono prese da idee sensibili. La nostr'anima dalle idee che ebbe per mezzo de' sensi esterni cava fuori alcuna qualità, e lascia le altre in disparte:

non è così delle idee dello spazio e del tempo. Qui si potrebbe far la questione, se l'astrazione non si possa accomunare alle idee che tengono dietro a'sentimenti istintivi. E' parmi che sì: infatti la ragione, considerando le tendenze istintive, può farsi a vederne solamente certi loro caratteri. Kant per intuizioni intende le idee: e per intuizioni pure quelle idee che la ragione si forma *a priori*, cioè co'suoi proprj mezzi, e senza far uso de'sensi esterni. I sensi esterni non possono rappresentare oggetti infiniti: ma dappoichè essi percepirono oggetti finiti, la mente può progredire a raffigurarseli come infiniti. E qui Kant ritorna in sul dire che lo spazio, come appartenente a'sensi esterni, è una forma, anzi l'unica forma delle intuizioni esterne. Non troviam qui una contraddizione? Poco prima aveva stabilito che le idee dello spazio e del tempo sono grandezze infinite; riflette in seguito che lo spazio non è veramente una cosa obbiettiva, ma è raffigurata come obbiettiva per un atto della nostra subbiettività; dunque non doveva fare una distinzione tra l'idea dello spazio e l'idea del tempo; perocchè sì l'una che l'altra, secondo lui, sono egualmente subbiettive. È vero che egli non ammette più che l'idea subbiettiva del tempo si possa fingere come obbiettiva: ma abbiamo veduto come noi ci facciamo un'idea del tempo dall'osservare una successione di fenomeni i quali sono oggetti delle sensazioni. Le cose, in quanto sono percepite, sono, senza dubbio, percepite subbiettivamente: perchè non vi sarebbe sensazione se noi non avessimo la facoltà di sentire, e alla sensazione tien dietro la percezione. Ma di qui non si potrebbe inferire che gli oggetti sieno semplicemente fenomeni. Essi hanno un'esistenza propria, independente dall'impressione che fanno su'nostri organi sensorj. Per un cieco, ad esempio, la luce è come non esistesse; ma esiste. Suppongasi un cieco nato per cateratta congenita; sinchè è in questo stato morboso, non può godere de'benefizj della luce, non ha

veruna idea della luce: venga assoggettato all'operazione: diventa consapevole dell'esistenza della luce, cui dapprima solo prestava fede per udirne a parlare da altri: ed anche non poteva farsene un'idea. Un cieco nato fu domandato che idea si facesse della luce: egli chiese se facesse una forte od una debole impressione; ebbe per risposta che fortissima: allora disse che la luce doveva rassomigliare al suono della tromba: egli applicava alla luce ciò che poteva conoscere mediante l'udito. Dunque gli obbietti esistono per sè, ma per essere percepiti si richiede la subbiettività. Quando ci è la subbiettività, noi abbiamo l'idea degli oggetti, come aventi una propria esistenza. Si potrebbe dire così: la nostra idea è composta di subbiettività e di obbiettività: mediante l'astrazione ce ne facciamo l'idea obbiettiva. Kant non enumera che la sensibilità e l'immaginazione; la sensibilità raccoglie un moltiplice, induce una commozione attuale e fugace; l'immaginazione rinnova e conserva la commozione. Conviene aggiungere la facoltà di percepire. La sensibilità si riferisce al corpo, perchè è lo strumento per cui l'anima sente: ma qui la riferiamo immediatamente all'anima. È tuttavia necessario di distinguere la sensazione dalla percezione; epperciò le facoltà da cui esse derivano. Quando gli oggetti esterni hanno impressionato un organo sensorio, l'anima prova un'affezione, una mutazione: ed è la sensazione: l'anima sin qui è passiva: si fa tosto attiva, riflettendo, direi, alla mutazione che provò: questa seconda affezione dell'anima è la percezione. L'anima può rinnovare le percezioni senza che più sia necessaria l'impressione degli oggetti: ma non può rinnovare la sensazione: questa addomanda di necessità una nuova impressione dell'oggetto esterno. L'idea è l'immagine che sta presente all'anima. Tra la percezione e l'idea vi ha questa differenza. La percezione è l'atto dell'anima per cui concepisce l'idea. I Platonici avevano fatto distinzione tra ido e idea. L'ido era l'oggetto stesso, e

l'idea era solamente l'immagine. Il termine d'*ido* non è più adoperato. Percezione ed idea assai spesso si scambiano; perchè sono strettamente connesse, e sono indivisibili. La facoltà di richiamare le idee, ossia di rinnovar le percezioni, è detta immaginazione. Sebbene, se volessimo essere accuratissimi, dovrebbe appellarsi facoltà immaginativa, e riserbare il nome di immaginazione all'atto. Così i Greci facevano divario tra fantasia e fantasima. Ma l'uso ha forza di legge. Del resto dal contesto si può facilmente capire, quando s'intenda la facoltà, e quando l'atto della medesima. Essendo l'immaginazione la facoltà di rinnovare le percezioni, si scorge come non si possa rinnovare ciò che non ebbe luogo per lo avanti. Tuttavia i fantasmi talvolta sembrano differire da tutti gli oggetti in pria sentiti. Sul che convien riflettere che le parti dell'oggetto immaginato furono separatamente sentite; può solo l'immaginazione variarne la grandezza e l'ordine. Così può raffigurarsi un'immensità d'acqua dopo aver conosciuto un lago: ma non potrà mai rappresentarsi un colore non mai veduto. La mutazione degli oggetti con disporre diversamente le parti già separatamente conosciute spetta specialmente alla vista. E che differenza faremo tra immaginazione e memoria? Molti fanno questa: L'immaginazione richiama le idee: la memoria le riunisce. Questa distinzione mi pare del tutto fittizia. In vero se noi non riconosciamo un'immagine già avuta, è lo stesso che se non l'avessimo mai avuta. Noi crediamo che l'immaginazione e la memoria non sieno due facoltà, ma due modalità d'una sola e medesima facoltà. Le differenze di modalità sono queste: 1.° L'immaginazione rappresenta le immagini con colori vivissimi, cosicchè sembrano starci davanti gli stessi oggetti: la memoria rappresenta le immagini come remote. 2.° L'immaginazione altera le immagini: ora le aggrandisce, ora le scema; altre volte ne dispone in varj modi le parti: la memoria non altera per nulla le immagini. 3.° L'immaginazione può essere involon-

taria: la memoria è sempre volontaria. Ciò che dice Kant del modo d'immaginazione secondo la fissità corrisponde alla memoria. Non vi è ragione di distinguere la riproduzione dalla sintesi, perocchè l'associazione delle idee si fa secondo la loro affinità. Quest'affinità non vuol essere solamente riferita alla loro intrinseca somiglianza, ma eziandio al tempo in cui si ebbero altre volte, all'ordine con cui si succedettero le une alle altre, e ad altre condizioni e circostanze. Quando si dice che l'idea è la riunione del moltiplice nell'unità, si vuole intendere che l'atto del percepire è semplice: del resto l'idea riguardata già concepita dall'anima, può essere composta: anzi il più delle idee sono tali. Kant prende il termine d'*intuizione* in due sensi: ora esprime idea, ed altre volte l'atto del concepir le idee. È la stessa cosa che si suol fare rispetto a percezione ed idea. Intuizione risponde a percezione: e come sovente si scambiano percezione ed idea, così fa pur Kant dell'intuizione e dell'idea. Le idee sono da lui divise in pure ed empiriche. Queste si hanno per lo ministerio de'sensi esterni: quelle per la pura ragione. Dice che la sensibilità è recettiva, cioè passiva: dunque ha per sinonimi recettività e passività. I fisiologi tuttavia fanno altrimenti. Per recettività o suscettività intendono la sensibilità, od impressionabilità. Nè mi pare esatto di dire che la sensibilità è passiva. Qualsiasi facoltà è sempre attiva: cioè quando non è inoperosa, è sempre attiva. Sarebbe meglio dir così: L'anima, mentre sente, è in uno stato di passione, è passiva. L'intelletto è sempre attivo, si consente: ma l'attività spetta pure all'anima, non come intelligente, nè come volente, ma come senziente. Quando ha sentito, si mette in attività per più sentire: e quest'atto non si può in veruna maniera riferire all'intelletto. Attività e spontaneità vogliono essere distinte. Spontaneità importa attività, ma attività non importa spontaneità. L'anima nella percezione è attiva, e non è spontanea. Può forse resistere alla percezione? Chi è

immerso in un profondo pensiero non vede un oggetto che gli sta davanti: ma in questo caso il non percepirlo, o percepirlo oscuramente, non è un atto spontaneo. Al contrario quando l'attività è una conseguenza della volontà, merita il nome di spontaneità. Kant credette di dovere imitare Aristotile nello stabilire le sue categorie. Esse in verità sono di grande ajuto al nostro intelletto. Egli afferma che nulla si può conoscere pel puro intelletto senza l'intervento de'sensi e della sperienza: insistendo sullo stesso principio, vuole che l'uomo non possa conoscere sè stesso. Qui v'ha due osservazioni a fare. Primieramente, se il puro intelletto non basta a darci la conoscenza delle cose, ne segue che tutto il suo sistema della pura ragione va a terra. In secondo luogo, non si può consentire che l'uomo non possa conoscere sè stesso: perchè l'anima nostra può riflettere sopra sè stessa, può farsi obbietto di sè. Sia pure il modo un misterio; ma il fatto è irrepugnabile. Il termine di *accorgimento* corrisponde, se mal non m'appongo, ad intuizione reale: perchè dopo aver diviso le categorie in matematiche e dinamiche, ed aver riferite le prime alle intuizioni possibili, vuolsi credere che volesse riferire le categorie dinamiche alle intuizioni che non sono possibili, ma reali. Il che sembra venir confermato da quanto segue: In tutti gli accorgimenti il reale ha una grandezza intensiva. La distinzione tra fenomeni e nomeni era già in uso presso i Platonici. Ma Kant se ne serve in un significato alcunchè diverso; perocchè è d'avviso che i nomeni sono insufficienti a darci una cognizione degli oggetti. Se non che si potrebbe forse dire che anche secondo Platone i nomeni sono insufficienti. Egli insegna che le idee sono innate; ma che l'anima non se le rappresenta che quando un oggetto esterno le ne mette avanti un'immagine. Kant stabilisce questa differenza tra l'intelletto e la ragione: La ragione è la facoltà de'principj: l'intelletto è la facoltà delle regole. Altri ne fanno un'altra: L'intelletto rac-

coglie le idee; la ragione le pesa. E qui si noti che i Latini ad esprimere l'atto dell'intelligenza si valgono del termine *cogitare*, che è il continuativo di *cogere*, che esprime *colligere:* e gl' Italiani adoperano ora *pensare*, ora *discorrere: pensare* esprime *pesare;* e *discorrere* vuol dire *procedere esaminando*, come fa il capitano quando fa la rivista de' soldati. Sovente quando non si parla con rigore *intelletto* e *ragione* sono scambiati tra loro; e veramente sono tra loro strettamente collegati. Mentre si raccolgono le idee, non si può che confrontarle e trarne un giudizio. Il giudizio compito tuttavia non si può dare se non dappoichè si sono raccolte tutte le idee che spettano ad un tutto, ed averne fatto un confronto e parziale e generale: dico parziale quello che si limita a due idee, poi al giudizio di esse due, e ad una terza, e così successivamente: il generale comprende tutti questi giudizj parziali. Se stiamo all'intrinseco valore de'termini, deismo e teismo suonano lo stesso: Θεός è greco: *Deus* è latino: ma non rare volte gli scrittori d'accordo danno un diverso valore a voci identiche, che non differiscono che di origine o forma, cioè desinenza. Dunque ammetteremo tra deismo e teismo il divario seguitato da Kant: cioè la contemplazione di Dio fondata su'suoi attributi è deismo: dedotta dagli attributi dell'umana ragione, teismo. La classificazione delle scienze proposta da Kant fa vedere come avesse un ingegno universale; quale appunto è necessario a proporre sistemi razionali: un tale ingegno universale ammirasi in Bacone; e se non potè coltivare tutte le scienze, dimostrò tuttavia che aveva conosciuto la corrispondenza tra tutte. Kant, dopo Bacone, è il primo. Senza entrare in una minuta disamina di quanto dice dell'oggetto delle varie scienze, ci limiteremo a fare alcune osservazioni su quello che ragguarda all'uomo morale. Innanzi tratto, si noti che Kant per patologico intende passivo. La parola veramente esprime

questo: ma poichè è adoperato quasi esclusivamente da' medici a rappresentare lo stato morboso, abbiamo creduto di avvertire il senso in cui se ne serve il nostro Filosofo. Apposita è la distinzione tra autonomia ed eteronomia della volontà. La prima compete al solo uomo: gli animali irragionevoli non hanno che l'eteronomia. Posta questa distinzione, si può facilmente diffinire se gli animali abbiano volontà o no: hanno una volontà, ma non libera; negativa e non positiva. In tal senso i fisiologi dividono i movimenti degli animali in volontarj ed involontarj: appellano volontarj quelli che sono prodotti dall'eccitamento del comune sensorio, eccitamento comandato dall' anima. Kant insegna che la volontà, quando è mossa da motivi materiali, non è autonoma, sebbene l'azione sia conforme alla legge. Il suo intendimento si è che la bontà morale non dipende dalle azioni in sè stesse, ma bensì dall'intenzione di chi le eseguisce: il che è fuor di dubbio. Ma tuttavia sarebbe meglio non considerare in questo caso l'azione come conforme alla legge: vale a dire l'azione non avrebbe veruna relazione all'imputabilità. E qui si potrebbe agitar la questione se sianvi azioni indifferenti in un ente ragionevole. Arrecaronsi molti argomenti per le due parti, che è inutile di riferire. Forse la gran lite si può facilmente comporre in questa maniera. Le azioni non vogliono essere considerate in sè stesse, ma rispetto all' intenzione con cui sono fatte: nè dobbiam limitarci a considerar l'intenzione immediata, ma eziandio la remota. Allora l'intenzione darà sempre l'imputabilità alle azioni le quali per sè parrebbero indifferenti. Tu ti metti a passeggiare: la tua intenzione si è di ricuperar forze onde ritornare a'tuoi esercizj: la passeggiata è a merito. Dal che ne segue che la volontà nell'uomo non può essere non libera, salvochè siavi un'esterna forza cui non possa resistere: il che appena è mestieri di avvertire. Dunque la volontà nell' uomo non può mai essere solamente determinata da motivi materiali:

ma ci è sempre l'intenzione o conforme alla legge, o disforme dalla medesima. Kant pretende che la volontà debbe essere determinata dalla sola legge morale per meritare: il che è troppo. Certamente questo è il sublime della virtù: ma è già virtù l'operare secondo la legge morale con l'associazione di motivi materiali. Chi negherà ogni merito a colui che resiste costante alle lusinghe della voluttà per conseguire una vita beata? Mi si dirà che l'eterna beatitudine non è riposta in godimenti materiali. Verissimo: ma pure la maggior parte se ne fanno siffatta idea, e i sacri oratori valgonsi d'immagini tratte da'godimenti fisici: e tuttavia la volontà determinata in parte da simili motivi materiali si ha per moralmente buona. Sia pure che il bene non sia la base della legge morale, e che non si possa conoscere affatto il piacere che deriva da un'azione; ma si rifletta che noi abbiamo l'istinto morale che ci dichiara la legge; a cui se non resistiamo, sentiamo già un piacere, sebbene non abbiamo ancora operato. Una parte di piacere è inerente alla nostra docilità a' consigli della conscienza; e qui per conscienza intendasi l'istinto morale. Ma sembra esservi una contraddizione. Un'azione, per essere meritoria, debb'essere fatta con intendimento di ubbidire alla legge morale: per conoscere se una data azione sia conforme alla legge morale, è necessario ragionare: dunque si è la ragione, e non l'istinto morale, che induce la moralità. Al che si risponde che l'istinto morale non fa che consigliare, ma si è poi la ragione che determina la volontà. L'istinto morale non è sufficiente alla moralità delle azioni. Prima dell'uso della ragione vi è già l'istinto morale in azione, e tuttavia non ci è ancora imputabilità. Ma non si richiede che la ragione sia perfezionata per approvare il consiglio dell'istinto morale: se così fosse, soli i filosofi potrebbero procacciarsi merito. Ma se la ragione non perfezionata coll'esercizio o coll'altrui ammaestramento basta a conoscere i consigli dell'istinto morale e a

determinare la volontà, qual merito si può mai ammettere? Qual libero arbitrio? Convien notare che vi ha pure un istinto della volontà: il merito consiste nel resistere agli allettamenti di questa per seguire il primo. Kant per dignità intende merito, o, forse meglio, il sentimento del merito. Il che risulta da quanto poc'anzi ha detto, e da quanto soggiunge. Ha detto che la conscienza della propria costanza nell'osservare la legge morale procura un piacere, che si può chiamare sentimento di stima: soggiunge che per godere del sommo bene ed essere felici è necessaria la dignità: dunque questa dignità coincide col sentimento di stima. Appositamente deduce l'esistenza di Dio dall'immortalità dell'anima umana: vi sono altri argomenti, ma questo non è l'ultimo. L'anima umana ha un istinto al bene: ha la ragione che approva l'istinto e determina la volontà: liberissima è la volontà: l'anima adunque è capace di merito: dunque debb'essere o premiata o punita. In questa vita o non vi è premio alla virtù, o non è proporzionato: dunque debbe esservi il compimento in un'altra vita. L'anima tende all'immortalità, va in traccia del sommo bene: non potrebbe esservi sommo bene, se non conseguisse l'immortalità: dunque è immortale; dunque debb'esservi un Dio che la scampi dall'annichilamento, e la renda eternamente beata. Ingegnoso è il modo con cui Kant spiega la coesistenza della natura e della libertà nell'uomo, ossia de'due principj; l'uno de' quali l'alletta al piacer fisico, e l'altro l'invita all'osservanza della legge, la quale infrena le cupidigie. Ma la spiegazione di lui non dissipa ogni caligine. Egli pone il giudizio tra l'intelletto e la ragione:ma non è forse il giudizio l'esercizio della ragione? ovvero la sentenza di lei? Confessiamo che è un misterio nella speculazione, ma un fatto dimostrato dal sentimento. Non siamo noi consapevoli de'due principj? Non sentiamo noi sempre due voci, l'una che c'invita a'godimenti, l'altra che ce ne divolge con metterci innanzi i co-

mandamenti della legge morale? La teoria che ci diè Kant del bello, del sublime, del piacevole, dell'utile, del buono è di tutta bellezza: ma parmi che il giudizio estetico si potrebbe pur riferire al morale. Abbiamo veduto che ci è un istinto morale. Quel giudizio che portiamo della bontà d'un'azione perchè consigliataci dall'istinto morale, si potrebbe a buon diritto chiamare estetico, perchè fondato sul sentimento. Tu vedi un sembiante che t'innamora: non hai ancora parlato con quella persona, non ne conosci altro che il sembiante: il giudizio è estetico. Tu vedi una persona che porge mano pietosa ad un infelice: ti senti tratto ad amarla come buona. Non c'è forse grande analogia tra i due giudizj? Mi si dirà che il soccorrere un misero è già argomento di un giudizio logico. Non posso concederlo: perchè alla moralità dell'azione si richiede la buona intenzione, la quale non si può tosto conoscere. Dunque l'estetica si potrebbe, se mal non m'appongo, applicar pure alla morale. Questo ci pare conforme al sentire del volgo. E'dice bella un'azione, in vece di buona. Il che vuol dire che la stessa natura ci porta ad attribuire ad un medesimo principio il sentimento della bellezza e quello della bontà.

Non mi va a sangue il titolo che Fichte dà alla filosofia: che vuol mai dire Scienza della scienza? Cognizione della cognizione. Quando mai si intese dire intelletto dell'intelletto, ragione della ragione, essenza dell'essenza? Talvolta gli oratori servonsi di simile espressione; come, ad esempio, la più sublime sublimità: ma nella filosofia dobbiamo adoperare un linguaggio non iperbolico, non figurato, ma proprio e severo. Sarebbe meno disforme chiamare la filosofia Scienza delle scienze, che vorrebbe dire prima fra le scienze. Ma anche in tal senso non può soddisfare; perocchè scienza e filosofia sono tutt'uno. Ma se si volesse dividere la filosofia in teoretica e pratica, e dare il nome di scienza alla sola parte teoretica, allora non si potrebbe nemmeno definire la filosofia

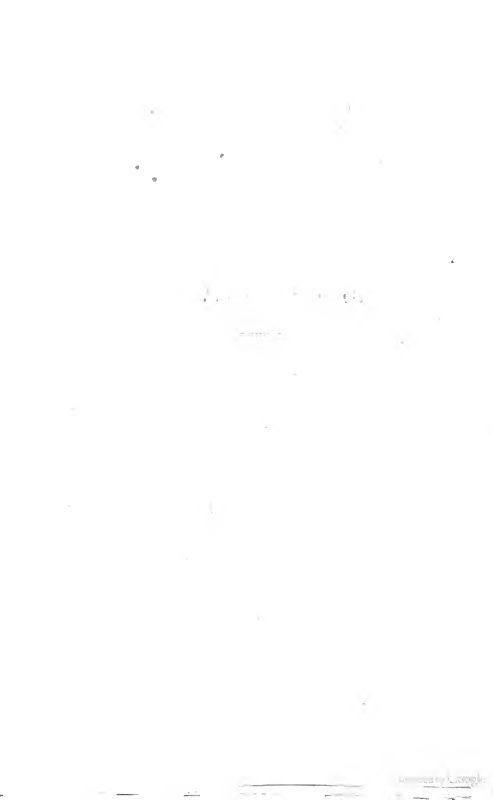
scienza delle scienze: dunque la filosofia si chiami filosofia, e si definisca quella disciplina la quale perfeziona l'uomo morale, cioè l'intelletto e la volontà. Ha ragione Fichte dicendo che la filosofia addomanda postulati. I matematici ammettono proposizioni non evidenti, non ancor dimostrate, non ancor dimostrabili, ma opportune a dimostrare altre proposizioni: chiamanle postulati. Postulato è una licenza che si chiede di ammetter per vera una proposizione, riserbandosi di dimostrarla in altro luogo. E veramente nella filosofia è impossibile di mettere per base un principio certo e così evidente da non lasciar luogo a dubbiezza. Ma veggiamo se i postulati di Fichte sieno ragionevoli, se conducano a dimostrare le proposizioni seguenti, se infine si pervenga a conoscere la verità di loro medesimi. La filosofia non si può riguardare come l'ammasso dello scibile in generale, cosicchè si possa quasi paragonare al Caos delle conoscenze. Scienza importa di necessità ordinamento delle idee: i materiali delle idee, se non sieno ordinati, non costituiscono nemmanco conoscenza. Le scienze particolari non debbono ordinare la materia dello scibile, quasi che sieno, rispetto alla filosofia, come la forma alla materia; ma la filosofia comprende in sè tutte le scienze. Parmi più esatto di dire che la filosofia comprende tutte le scienze, che di riguardarla come quella che dia origine a tutte le scienze; perocchè la filosofia contiene già esistenti le scienze, risulta già dalle medesime. Chi dirà che la chimica abbia la sua origine dalla filosofia? essa ne è già parte. Il ramo ha forse origine dalla pianta? no: ne è parte. Tuttavia se non si vuol scrupoleggiare, a distinguere le scienze particolari dalla filosofia, riserbando il titolo di filosofia a quella parte che immediatamente ragguarda alle facoltà intellettuali e morali, direi che la filosofia è scienza radicale: perchè come la radice è quella parte della pianta che più contribuisce alla vita, così la scienza dell'uomo morale è quella che maggiormente

conferisce all'armonia universale. Ciò che non è conscienza è trasmesso alla conscienza, non per la riflessione, ma per la percezione. La riflessione viene già in seguito alla conscienza: anzi la percezione è già la stessa conscienza. Che cosa è percepire? Essere consapevole d'un mutamento avvenuto nell'anima nostra; la stessa anima si avvede della sua affezione o mutazione. Le idee sono o sensibili, od altre. Nel primo caso gli oggetti esterni impressionano i sensi, e questi inducono il mutamento nell'anima, nel quale consiste la sensazione: l'anima si fa attiva, e si ha così la percezione. Quando non vi sono oggetti esterni per cui vengano impressionati gli organi sensorj, l'anima rinnova le percezioni. Ma sì nell'uno che nell'altro caso non è la riflessione che trasmetta ciò che non è conscienza alla conscienza: ma vi ha percezione, o in seguito a sensazioni o per comandamento della volontà, e la conscienza consiste nella stessa percezione. Se si parli di quelle idee che l'anima si crea per un istinto morale, anche in tal caso non è la riflessione, ma è quell'istinto che è cagione eccitante l'idea. L'attività dell'anima ebbe varj nomi: ora fu detta *io*, or *me*, altre volte *noi*, sovente pure *personalità*. Ma i due primi termini sono da'moderni più generalmente adoperati. Alcuni per *io*, o *me*, o *noi*, intendono solo la facoltà di percepire: ma l'*io* è più esteso; perocchè comprende pure le altre facoltà dell'anima. Conviene ammettere l'*io* percipiente, l'*io* intelligente, l'*io* ragionevole, l'*io* volente, l'*io* libero. E poichè sovente sotto il nome di intelletto si intende pur la ragione, e talvolta sotto il nome di pensiero si comprendono l'intelletto e la ragione, si potrebbero avere per sinonimi *io* pensante, io intelligente, io ragionevole. E poichè nell'ente ragionevole la volontà non può non esser libera, si potranno pure scambiar *io* volente ed *io* libero. Non si fece menzione dell'*io* senziente: perchè l'anima nel sentire è passiva e non attiva. Vorrei pur fare una distinzione tra *io* e *me*: e sarebbe questa. La nostr'a-

nima per un misterio può essere soggetto ed oggetto: può considerare sè stessa. Quindi darei il nome d'*io* all'anima come soggetto, e quello di *me* all'anima come oggetto. Nel mondo c'è l'*io* e il *non io*: ed in altri termini c'è l'anima umana e le cose esterne. Tra l'*io* e il *non io* passa la più stretta relazione. Fichte pretende che l'*io* produca il *non io*: con ciò vuol dire che la nostra mente dà realità agli oggetti: entrà così nel sistema dell'idealismo. Ma noi crederemo che il *non io* è reale, sebbene giudizio dell'*io* sia soggettivo. Non ci è opposizione tra l'*io* e il *non io*; ma reazione. Che se si voglia riguardare questa reazione come un'opposizione, tendente però questa all'armonia universale, siam d'accordo: ma non c'è veruna necessità di stabilire un'opposizione. Gli stimoli impressionano gli organi sensorj: questi reagiscono: non è già che oppongano una resistenza agli agenti come fossero ostili. Del resto l'idea della discordia concorde spinse non pochi a vedere negli effetti del sentire un'opposizione: e noi non vogliamo entrare in sottili argomenti per combatterla. Sotto questa condizione ammettiamo l'opposizione tra l'*io* e il *non io*. Nella sensazione l'*io* è passivo, e il *non io* attivo: nella percezione, e in tutte le altre azioni, l'*io* è attivo, e il *non io* passivo. La mente non vacilla tra le opposte direzioni dell'*io* e del *non io*: la mente è lo stesso *io* in quanto è pensante. Il *non io* potrebbe esistere senza l'*io*: ma poichè il solo *io* è capace di conoscere sè stesso e il *non io*, si può dire che il *non io* è stato fatto per l'*io*.

# DISCORSO XVII.

---

SECOLO DICIANNOVESIMO.

# I.

I filosofi avevano detto e ripetuto che nell' uomo morale conviene distinguere l' intelligenza dalla volontà, ossia la ragione dal cuore; ma dappoichè avevano gittato questa proposizione si occupavano interamente dell' intelletto: sulla volontà limitavansi ad avvertire che nell' essere intelligente è pienamente libera. Feder si accinse ad esaminare particolarmente l' uomo morale per quello che spetta agli affetti; ed è debito confessare che dispiegò tutte le rughe del cuore umano. Egli è pur vero che Wolf, Hutcheson, Shaftesbury, Smith, Montaigne, La-Bruyère, De-La-Rochefoucault, Trublet e Toussaint avevano già preparati alcuni materiali; ma Feder moltissimi ne aggiunse, e tutti assestolli, e n' erse un magnifico edifizio. Noi daremo opera per rappresentarne uno specchio fedele. Le sensazioni od idee producono desiderio od avversione. Di qui emergono le tendenze della volontà; le quali, considerate nel loro stato di azione, chiamansi inclinazioni od incitamenti della volontà. Quelle sensazioni od idee appellansi motivi, impulsi, eccitamenti. Dunque la volontà è dependente dall' intelletto. Le idee impellenti non sono sempre chiare, nè sempre avvertite; ma ripugna che siavi atto della volontà senza motivo; e il motivo non può essere che una sensazione od un' idea. Se la volontà dipende dalle percezioni, le percezioni

possono sussistere senza la volontà, anzi a malgrado di lei. Del resto, se vogliam parlare propriamente, l'intelletto e la volontà sono la stessa forza: la stessa anima è quella che sente, ragiona e delibera. Le idee sono o sensibili od intellettuali: le prime si hanno per li soli sensi; le seconde per mezzo d'investigazioni. Vi sono due facoltà di volere: l'una sensibile, l'altra intellettuale. La prima è de' bruti, la seconda dell'uomo. Quella appellasi pure inferiore, e questa sublime. Le nozioni della ragione si acquistano lentamente: prima di arrivare alla verità, dobbiamo passare attraverso a molti dubbj ed errori. Se la volontà dipende dalle percezioni, ne segue che essa sia in ragione della veemenza e quantità delle medesime. Il termine d'*idea* senza veruna condizione viene da Feder adoperato come sinonimo di sensazione e di percezione. L'idea è tanto più chiara, quanto più forte è l'impressione. Qualora vi sieno più percezioni, se sono omogenee, apportano aumento; se eterogenee, si elidono. Alla chiarezza delle idee giova specialmente distinguere le singole parti. Ma sulle percezioni contrarie vuolsi osservare che o sono contemporanee o sussegutive tra loro: nel primo caso si elidono, come si è detto; nel secondo si aumentano pel confronto. Conviene tuttavia eccettuare quel caso in cui una sia sì potente da distrugger l'altra. Si è per taluni preteso che le idee sensibili prevalgano sulle intellettuali. Il che è apertamente contraddetto da' fatti. Ne abbiamo esempli negli Stoici e negli Spartani. La volontà par che debba sempre essere spinta da motivi. È vero che può resistere a certi impulsi; ma in tal caso questi altri impulsi fanno sì, che resista a' primi. In certi casi gl'impulsi non sono chiari; ma debbono esservi; e se non vi sono attualmente, vi sono stati, e il loro effetto si fa pur sempre sentire. Nè potrebbe esservi arbitrio, se non vi fossero ad un tempo parecchi impulsi da indurre l'occasione della scelta. Sentenza di molti si è che la volontà abbia sempre per ultima

base l' intenzione ed il sentimento, l'idea o la sensazione della perfezione. Ma il nostro autore è d'altro avviso: osserva che l'uomo può compiacersi nell'imperfezione degli altri. Ebbero torto que' filosofi i quali volevano che tutte le idee fossero innate; ma non si può mettere in dubbio che certe inclinazioni e certe idee sieno preesistenti ad ogni impressione de' sensi esterni, od in altro termine innate. Tale è l' amor di sè stesso; tale l'istinto di conservazione. Frattanto non va taciuto che alcune tendenze attribuite all' istinto sono l' effetto di abitudini contratte nell' utero materno, o dopo la nascita, ma prima che siensi fatte osservazioni avvertite. La diversa organizzazione, la diversa suscettività, e specialmente l'associazione delle idee, esercitano una maravigliosa influenza sulla volontà. L' abitudine vi ha pur la parte sua. La ripetizione di moderate impressioni accresce la percezione: al contrario la frequenza di forti impressioni ottunde il sentire. Quanto più inveterata è l' abitudine, sono tanto più possenti l'abitudine e l' associazione delle idee: si contemprano, si aumentano, si elidono. La novità è di grande efficacia; perchè le prime impressioni sono a pari condizioni più gagliarde e più avvertite. Le difficoltà producono diversi effetti. Se credansi insuperabili, diminuiscono l' energia della volontà; nel caso contrario l'accrescono, perchè l' idea della debolezza è molesta. Le proibizioni sogliono aumentare il desiderio; e ciò per due motivi. Prima l' uomo sente la sua libertà e vuole pienamente esercitarla: poi la proibizione fa nascere l' idea del merito delle cose. Tendenze inerenti all' umana natura sono l'istinto al piacere, e l' amor di sè stesso: anzi sembrano potersi ridurre ad uno. L'amor di sè stesso non vuol essere confuso coll' amor proprio e coll' egoismo. L'amor proprio od interesse proprio è un'inclinazione al proprio vantaggio con danno degli altri. L'egoismo è il massimo grado dell'amor proprio: sagrificherebbe la felicità di tutti pel proprio piacere:

al contrario l'amor di sè stesso concilia insieme il proprio vantaggio e l'universale. Iddio ispirò all'uomo e l'amor di sè stesso e la simpatia, ossia compartecipazione delle affezioni de' suoi simili. La simpatia è in parte involontaria, in parte volontaria. Non possiamo impedire che la nostr'anima si scuota all'altrui stato: ma poi la riflessione e il ragionamento governano detta commozione. Il principio è involontario: la progressione è in parte volontaria. Basi della simpatia sono: vivacità d'immaginazione, associazione di idee, corrispondenza di sistema nervoso. In quel modo che in uno stesso corpo umano certi nervi diffondono certe impressioni ad alcune parti e non ad altre; così è probabile che il sistema nervoso in diversi corpi umani sia in siffatta corrispondenza per cui l'immagine dello stato dell'uno produca simili e quasi identiche impressioni nell'altro. Questa corrispondenza si scorge pure ne' corpi insensibili. Le corde musicali tese all'unisono si muovono insieme, sebbene una sola sia tocca. La simpatia si concilia assai bene coll'amor di sè stesso, e talvolta si mostra prevalente sul medesimo. Tu vedi un fanciullo presso ad essere assalito dalle fiamme: t'esponi al pericolo della vita per salvarlo. La simpatia ha varj gradi: è maggiore verso coloro i quali mostrano una somiglianza con noi. Gli allegri sentono simpatia per gli allegri, e i melanconici pe' melanconici. Nell'uomo veggonsi tendenze opposte, e tuttavia dirette all'armonia. Egli è sempre attivo, e tende sempre al riposo. Questa seconda tendenza si può bene denominare inerzia morale, inerzia dell'anima, inerzia della volontà. Come nessun corpo mettesi in moto senza una cagione che operi in esso, così l'anima non mettesi in attività senza una cagione, la quale è idea o sensazione. L'uomo tende di continuo al cangiamento; e a questa tendenza si oppone l'abitudine. La tendenza al cangiamento procede dall'essere le nostre idee spesso non esatte, dal mutarsi la nostra sensitività, dal mu-

tarsi le cose esterne da cui siamo impressionati. Avvi nell'anima nostra la tendenza all'infinito: infinito di durata, infinito di estensione. Cerchiamo di penetrare il futuro. Convien però notare che la tendenza all'eternità dipende più dalla ragione che dall'istinto. Infatti non sono pochi coloro i quali bramano e sperano che la morte ponga fine a tutta la loro esistenza: ed altri se ne rimangono indifferenti. Certe idee non producono notevole piacere od avversione: lasciano l'anima indifferente: altre commuovono fortemente l'anima senza produrre o desiderio o ripugnanza. Finalmente altre idee e fortemente commuovono, e producono brama od avversione. Quest'ultima posizione dell'anima dicesi affetto. Gli affetti rendono l'anima più energica. Essi operano in due diverse maniere: ora erompono al difuori, ed ora se ne restano chiusi nell'interno Nel secondo caso sono più veementi che nel primo. Se si consideri l'influenza degli affetti sul fisico, essi possono essere salutari, ma il più sovente sono nocevoli. Gli affetti si possono dividere in naturali e non naturali; in originarj e dependenti; in nobili e abbietti; in sociabili ed insociabili; in simpatici ed egoistici. Ma la divisione che fa più per noi si è in piacevoli, ingrati, misti. La maggior parte sono misti. Le posizioni piacevoli dell'animo od hanno il puro piacere, od almeno un piacere preponderante. Nella tranquillità non vi ha veruna impressione spiacevole: nella contentezza vi sono sensazioni piacevoli; nell'ilarità vi sono pronti movimenti interni L'estasi è il sommo delle posizioni piacevoli. Queste possono procedere tanto dalle attuali impressioni gradevoli, quanto dalla cessazione di impressioni moleste. Ispirano agli uni lodevoli sentimenti, ad altri affatto contrarj; il che dipende dal vario governo della ragione. Abbiamo posizioni spiacevoli corrispondenti alle piacevoli. Se la nostra posizione spiacevole ci sembri procedere da destino inevitabile, senza veruna colpa, si ha la tristezza: se siavi

o si presuma colpa od errore altrui, ne emerge il dispetto. La tristezza induce oppressione ed inerzia; il dispetto energia. Il sommo del dispetto è la collera. Se la scontentezza dipende da propria colpa, si ha il pentimento ed il rossore: il pentimento per l'idea della falsità degl' impulsi: il rossore per l'idea della debolezza che si ebbe. L'idea d'un mal futuro cagiona il timore: l'idea d'un male imminente, il terrore: se il male sia e si presuma gravissimo, lo spavento. Il timore per interne sensazioni confuse dicesi angustia: se non sia confortato dalla speranza, disperazione. Il desiderio d'un bene goduto dicesi appetito. La scontentezza per un bene goduto da altri è malignità: se vi si aggiunga il desiderio di goderlo noi, invidia. La continua afflizione, associata a dispetto contro sè stesso, si converte in affanno: se vi si aggiunga il dispetto contro altri, si ha il cruccio: soffocata e presso a sfogarsi, nomasi rancore. Nella collera, se chi ci offese è più forte di noi, abbiamo temenza: se debole, ne sentiamo disprezzo. Talvolta l'idea dell'ignominia che gliene ridonda ispira compassione. Il fastidio consiste in una propensione ad offendersi: nella melanconia nulla si trova di piacevole. Le due mentovate posizioni dell'animo sogliono procedere dallo stato del corpo. La brama è prodotta or dall'idea d'un bene di cui si ha o si presume d'avere piena cognizione, ora dall'idea d'un male che si ebbe per la perdita di siffatto bene. La mancanza di sensazioni e di affetti produce la svogliatezza, o, come pur dicesi, vuoto del cuore. La brama indeterminata dell'anima, anzi relativa al senso che al cuore, dicesi noja. Essa ha specialmente luogo, quando dopo forti impressioni se ne hanno di lievi e lente. Fra gli affetti moderati e miti vien prima la speranza; seconda la maraviglia. Base della speranza è l'incertezza del futuro: fondamento della maraviglia, avvenimenti straordinarj. Osservasi frequente il passaggio da un affetto ad un altro: il che dipende dalla mutabilità delle cose umane, e delle

idee che ce ne facciamo. Come nel mondo fisico, così nel morale vi ha una connessione universale. Una cagione può produrre diversi effetti, e varie cagioni un medesimo effetto. Quindi si vede come sia impossibile di dare un' esatta sintesi delle tendenze considerate in generale. Come mai una data cagione produce ora piacere ed altre volte molestia? Alcuni dicono che nella sensazione piacevole l'anima ha l'idea della perfezione del suo corpo. Altri avvisano che le sensazioni ingrate producono uno stato misto in cui sianvi innumerabili sensazioni confuse, per cui l'anima ne rimanga angustiata. Feder oppone a'primi, che la perfezione del corpo non è costante nelle grate sensazioni: così ad esempio il corpo è offeso da un dolce veleno; che il piacere spesso è independente dalla conscienza della perfezione del corpo: la frescura ci apporta piacere senzachè riflettiamo che il nostro corpo sia in uno stato di perfezione. Oppone ai secondi, che anche le sensazioni piacevoli possono per il loro gran numero apportar confusione. Si è cercato di ridurre ad un'idea generale o tipo l'essenza del bello. Certo è che il bello, propriamente parlando, non trovasi in un oggetto semplice ed isolato, ma addomanda confronto. Ma si avverta che diversi gradi d'un colore e d'un suono debbonsi già riguardare come composti. L'essenza del bello sembra doversi riporre nella regolarità, ossia unità nel vario. Il termine di *regolarità* si prende in due sensi, cioè di conformità e di uguaglianza. La conformità è unità od accordo in molte parti, come nella musica: l'uguaglianza è proporzione nella grandezza e distanza delle parti, come nell'architettura. Il diletto nasce da queste condizioni. Dove sono molte parti armoniche, riesce assai più facile la conoscenza del tutto: l'anima è occupata in varj confronti, e in questa sua occupazione, come si è avvertito, non prova gran fatica. Se poi si aggiunga l'associazione delle idee, si ha nuo-

vi motivi di diletto. L'organismo, la sensibilità, l'esercizio, le forze intellettuali differiscono ne' varj individui: quindi si comprende facilmente, come si abbia tanta varietà nel sentimento del bello. La fantasia ha molta parte nel piacere. Vi ha cose che immaginate arrecano piacere, e sentite riescono moleste. Queste sono le cagioni del divario. La pura idea d'una cosa commuove meno che la sensazione: la fantasia richiama piacevoli idee con molta vivacità: le idee richiamate dall'immaginazione danno materia di occupazione all'intelletto. La sensibilità, la fantasia, l'inclinazione a' piaceri de' sensi, la propensione al sapere, il gusto morale offrono diversi gradi ne' varj soggetti. Ne emergono quindi notevoli differenze nei piaceri della fantasia. La tendenza al sapere è per alcuni riputata istintiva: ma non si può mettere in dubbio che altre naturali tendenze concorrano ad eccitarla, conservarla, accrescerla. L'idea dell'utile, l'abitudine, la cognizione dell'eccellenza del sapere, che è già frutto dell'applicazione, sono altrettanti incitamenti alla cultura delle umane discipline. Aggiungasi la predilezione che l'uomo ha per la verità. È vero che la menzogna è frequente: ma si rifletta che il menzognero si propone sempre un qualche vantaggio. Sovente si dicono bugíe per vanità, cioè per apparire solerti e saputi. Dappoichè l'oro divenne mezzo di procurarsi tutti i beni, quali almeno ne appariscono, ne nacque l'avidità di accumularlo: l'abitudine di accumulare induce la necessità di perseverarvi: di qui facilmente si fa passaggio al furto; allora specialmente, quando non si ha una chiara idea della proprietà. Presso alcuni popoli il furto era ascritto a scaltrezza: il che si vede tuttora in certi uomini.

Tutti gli uomini tendono all'onore. Le basi di questa tendenza sono: l'idea che il nostro interesse dipenda specialmente dalla stima altrui; il sentire il proprio merito; la simpatia per cui compartecipiamo il dispiacere che gli altri provano per le nostre im-

perfezioni; l'amor di sè stesso, inquantochè l'altrui stima moltiplica il piacere della nostra esistenza; l'idea del dovere. La brama d'onore presenta varietà. Gli uni vogliono essere temuti, gli altri amati; questi cercano la stima degl'intelligenti, quelli de' potenti; parecchi della moltitudine. Non tutti valgonsi de' medesimi mezzi. Gli uni bramano di essere reputati nelle arti ingenue, altri nella pomposità delle vestimenta, altri perfino nel dir giullarie, nello sbevazzare, e simili. Vario è il premio che si propongono. Gli uni pretendono di volar per le bocche di tutti; altri si accontentano di breve applauso. Di qui emergono varj modi di brama d'onore. L'ambizioso cerca grandezza e gloria con mezzi opposti allo scopo: il vanaglorioso vuole che si parli di lui lungamente: il superbo si crede già sicuro possessore del massimo onore: il vano ripone l'onore in bagattelle. Il sentimento d'onore ne' tempi cavallereschi si mostrò assai bizzarro: vi accoppiava il religioso, il cortigianesco, il galante. Non cerchiamo solo l'onore sinchè viviamo; ma aspiriamo alla gloria postuma, all'immortalità. Nel vedere altri onorati ci sentiamo spinti ad emularli. L'emulazione non è che il desiderio di raggiungere coloro che ci precedono nella via dell'onore. Negli animi generosi si unisce alla benevolenza: ne' bassi degenera in invidia. Non ci accontentiamo di essere onorati; ma vogliamo dominare sugli altri; gli uni col valore, gli altri colla prudenza: il gentil sesso colle attrattive della beltà e de' vezzi. L'amore di sè stesso, l'idea che il dominare sugli altri ci procura sommi vantaggi, sono i motivi che ci spingono a bramare il dominio, cioè il soprastare agli altri. Funesti sono gli effetti che ne derivano. Non potendosi l'ambizioso di dominio dissimulare che gli uomini mal soffrono di essere dominati, diventa sospettoso; perciò scaltrito: e se la scaltrezza non gli sembri bastevole, crudele. La maggior parte non aspirano al dominio di autorità, ma

solamente al dominio di opinione. Sebbene a prima giunta paja che dovrebbe essere meno forte e meno perniciosa, il fatto tuttavia dimostra il contrario. Vengono adoperati i mezzi più violenti e crudeli: e se sovente ciò non si vede, dipende unicamente dal timor delle leggi: del resto di quanto si può fare per ridurre gli altri schiavi delle proprie opinioni, nulla si pretermette. La stima che ciascuno ha di sè ci porta ad ambire la stima degli altri. Varie cagioni rafforzano questa tendenza: il riflettere che l'altrui stima ci riesce vantaggiosa; la simpatia per cui l'altrui perfezione ci piace. E poichè diversifica l'idea che i varj uomini hanno del merito, ne segue che la tendenza alla stima assuma varie sembianze. Due sono le principali: talvolta si stima altrui, perchè si ode a dire che merita stima: in altri casi si stima, perchè siamo noi stessi consapevoli del merito. La prima stima dicesi da Elvezio stima sulla fede; la seconda, sentita. Quella è assai più comune. Il più sovente stimiamo coloro da cui siamo stimati noi stessi: quelli a cui ci reputiamo superiori in merito; cosicchè ci sembra di accordar loro il nostro favore. È sentenza di molti, che ciascuno stimi sè stesso sopra tutti gli altri. Feder è di contrario avviso, osservando che non mancano di quelli i quali confessano la propria inferiorità agli altri, e sono tali da non potersi dubitare della loro veracità. La benevolenza è per lo più interessata: ma non deesi pretendere che non sia mai disinteressata. Alcuni affermano che il principio della benevolenza è sempre l'interesse, sebbene in seguito quella possa diventar pura: ma vi ha esempli che pruovano esser talvolta purissima nella sua origine. Fra i due sessi, conviene distinguere la semplice benevolenza ed amicizia dall'amore relativo a' reciproci bisogni de' sessi. Si domanda se la benevolenza semplice, ossia independente dallo scopo del sesso, sia più facile, più forte, più costante fra persone di diverso sesso. Vi sono condizioni favorevoli, ed altre contra-

rie. I due sessi non aspirano a' medesimi onori: dunque non vi ha motivo di invidia. Ma per altra parte veggono sotto vario aspetto le cose; perciò non possono compartecipare i giudizj e gli affetti che ne derivano. L'amore è la più gagliarda delle passioni: soggioga tutte le altre. Se l'amore possa nascere in un punto, e senza l'intervento della volontà, oppure la volontà vi abbia parte, il nostro scrittore non si attenta di diffinirlo. Rimane similmente perplesso, se la verecondia relativa alla congiunzione de' sessi sia istintiva od effetto della ragione: ma però si mostra propenso alla seconda opinione; perocchè si ha l'esempio di uomini presso i quali non si sente veruna verecondia. Uno degli effetti dell'amore si è la gelosia. Non procede sempre da veemenza di affetto: sovente nasce da orgoglio; altre volte dal timore di essere deriso. Nelle nazioni rozze e ritenenti del ferino i mariti sono gelosissimi, e la gelosia nelle donne è attribuita a delitto; il che dipende da che gli uomini trattano le loro donne da schiave: la costanza dell'unione de' due sessi, ossia l'unione matrimoniale, si può ben riguardare come effetto d'istinto: e veramente le donne e la prole addomandano quella costanza. La gratitudine non è solo eccitata dall'idea del dovere, ma eziandio da istinto. Anche gli oggetti insensibili che ci procurarono qualche vantaggio, ci riescono graditi; e come no gli uomini? Aggiungansi altri impulsi: l'idea che il benefattore ci stimi ed ami; il desiderio di essere da lui amati e stimati. Ma l'orgoglio, un eccesso di amor proprio, la diffidenza fanno traviare dalla gratitudine. Si cercò se l'uomo senta per natura più le offese che i benefizj. Al che non si può rispondere in un modo generale. Si hanno esempli per l'una parte e per l'altra. Tuttavia si può credere che per natura siamo più inchinevoli alla gratitudine, che alla sconoscenza. Se facciamo attenzione al complesso de' casi relativi all'ingratitudine, troveremo che le cagioni ne sono false idee prodotte da'

pregiudizj, e non l'istinto di natura. La benevolenza ha varj gradi, secondochè si riferisce a varj ordini di persone. Primi vengono i consanguinei, come quelli la cui sorte ridonda su noi. Viene alimentata dall'abitudine del convivere, dall'idea del dovere. Ma quanto è grande, tanto è facile a scemarsi od anche cessare per l'invidia. Si suol dire che fra i genitori ed i figliuoli vi sono misteriosi vincoli, detti vincoli di sangue. Qui vi ha molto di esagerato e di supposto. L'amor filiale debbesi anzi dedurre da'benefizj che si ricevono da' genitori: e veramente è in ragione delle sollecitudini che pigliansi pel loro vantaggio. L'amor paterno ha più fondamenti. La natura ci inspirò compassione inverso de' fanciulli; perciò il padre che vede di continuo i suoi figliuoli nella prima età, ha già un motivo di amarli. I figliuoli sogliono aver qualche rassomiglianza al padre: si rifletta che essi saranno un giorno il proprio sostegno: la natura diede una forte tendenza alla procreazione, e vi unì il piacere di aver procreato: viene infine l'idea che il nostro nome sia perpetuo. L'amor materno è più forte del paterno per più motivi. Uno si è la certezza che la prole è sua; un altro si è che è di necessità la prima a beneficarla, portandola nel seno prima che la mandi alla luce: i dolori del parto non hanno poca parte nell'accrescere l'affetto. Se poi si voglia considerare i due genitori insieme, l'osservazione dimostra che l'amor di ciascheduno verso la figliolanza è in ragione dell'amore loro reciproco. L'amor patrio si prende in due sensi: ora esprime il desiderio che la nazione cui si appartiene sia felice e gloriosa: altre volte rappresenta l'affetto che si ha al luogo che ci vide nascere. Per ora ci atterremo al secondo significato. Gl'incitamenti ad amare il luogo natale sono varj: il bene della patria ridonda in nostro vantaggio: la vista di luoghi che ci procacciarono dilettose sensazioni ci ricrea pur sempre: la patria possiede persone a noi care: la ragione ci dice che dobbiamo promuovere il bene di

coloro da cui abbiamo ricevuti beneficj. Ma se nel luogo natio abbiamo avuto dispiaceri, se non possiamo conseguire tutto ciò di cui ci reputiamo meritevoli, e che ci sembra necessario alla nostra felicità, l'amor di patria illanguidisce: talvolta pure l'amor di novità ci fa ricercare terre straniere. L'amor di patria è tanto più veemente, quanto meno colti sono i popoli. La ragione è evidente: non possono desiderare di vedere ciò di che non hanno cognizione; e non distratti da molti oggetti, debbono essere più affezionati a quelli fra i quali passarono lunghi anni. L'amor di patria preso nel secondo senso, o patriottismo, ha molta rassomiglianza col primo; perocchè tutta la nazione si riguarda come propria terra. Quest'amore cresce a dismisura in tempo di guerra, perchè gli oggetti ci divengono assai più cari quando ci crediamo in pericolo di perderli. Ne'piccioli Stati è maggiore, perchè meglio si conosce il tutto. Alcuni credono che l'amor patrio nelle repubbliche debba esser più forte che nelle monarchie. Feder tiene sentenza che anche sotto un principe si possa sentire quanto importi il conservare l'ordine e difenderlo dagli stranieri, vedendo come non si possa sperare eguale tutela. La benevolenza estesa a tutti gli uomini dicesi filantropia. Iddio creò l'uomo socievole; perciò gli diede un' invincibile tendenza ad amare i suoi simili. Ma molte cagioni possono diminuire la filantropia, le quali si riducono tutte ad un eccesso di amor di sè stesso. Il trovarsi infelici e non soccorsi, la differenza di lingua, l'orgoglio, l'egoismo sono altrettanti motivi che si oppongono alla filantropia. Si mosse quistione se l'uomo sia socievole: ma chiunque non sia istigato dalla furia di contrastare all'intimo senso, confesserà tosto che l'uomo è socievole. Ogni uomo tende alla sociabilità; fuori dello stato sociale non potrebbe l'uomo provvedere a' più pressanti bisogni, nè acquistar quel grado di perfezione di che è capace. Quasi tutti i popoli ascrivono a sacro dovere il seppellire i defun-

ti: alcuni ne conservano i cadaveri imbalsamati, altri uccidono schiavi onde accompagnino le anime fuggitive: generale è l'usanza del lutto. Il seppellire i cadaveri può credersi comandato dalla necessità di impedire le nocive esalazioni: ma vi sono altri impulsi più sublimi. La salma di un uomo ci apparisce giustamente come sacra; epperciò dobbiamo toglierla al rischio di essere oggetto di trastullo, di scherno, di pasto alle fiere. Tutti i popoli ebbero l'idea che il corpo sarà nuovamente necessario all'anima. Non è rado che si abbia maggior affetto ad uomini trapassati che mentre tuttavia vivevano. Il che dipende da che sieno cessati motivi che scemavano l'amore. Oltre la tomba cessano la gelosia e l'invidia. Si aggiunge il pensiero che non siamo stati abbastanza ossequiosi e grati al loro merito ed a' benefizj. L'uomo non ama solamente gli uomini, ma eziandio gli animali, anzi pure le piante e gli oggetti privi di vita. L'affetto degli animali procede dall'illusione che sieno atti a sentire i nostri benefizj, dal piacere che ci procurano co' loro vezzi, da' loro servigi. Così pure le piante alla nostra fantasia pajono in certo modo sensibili all'opera nostra; ci apprestano dilettose sensazioni, ci somministrano il necessario e l'utile. L'affetto cresce tanto più se noi stessi le coltiviamo; perchè dobbiamo compiacerci del corrispondere che fanno alle nostre cure. L'affetto agli oggetti senza vita procede dal piacere e dal vantaggio che ci procurano. Feder consacra una parte della sua opera a considerare le tendenze ostili. Alcuni vogliono che sieno pur desse dalla natura, ma però dalla natura corrotta. Altri avvisano che sieno traviamenti dalle leggi od ispirazioni della natura. A sciogliere il gran punto il nostro scrittore crede necessario di esaminare le tendenze ostili e le loro cagioni. La tendenza ostile più generale si è la brama di vendetta. Quando l'uomo si crede offeso da un altro, tende a pigliarne vendetta. Non è punto necessario che si tema ancor l'offensore: anche quando si

è in sicurezza, quel desiderio persiste. Un forte impulso alla vendetta si è l'idea d'essere stati deboli, e d'essere perciò disprezzati. Talvolta la brama di vendetta assume le sembianze di virtù: si mostra desiderio di correggere un traviato. La mentovata tendenza ostile è maggiore fra i popoli selvaggi. Questi sembrano esserne i motivi: fra loro non vi ha tutela di leggi: continua il timor d'essere offesi: si infonde ne' figliuoli e negli altri consanguinei lo stesso furore: il selvaggio ripone gloria nel mostrarsi insensibile: dunque vinto sopporta intrepido i tormenti, e quando è vincitore cerca di vincere la fortezza dell'inimico. Spingono alla crudeltà l'avarizia, la viltà, l'avidità di dominio e di conquista, la misantropia, ogni vizio che per essere immoderato soffochi ogni sentimento di umanità. Sovente si prova compiacenza nelle altrui afflizioni: e quello non è sempre testimonio di mal animo. Gli altrui mali alleviano i nostri, vedendo compagni ne' travagli; l'altrui infelicità ci presenta opportunità di prestarvi il nostro soccorso; il veder soffrire gli uomini occupa i nostri sensi e l'anima nostra. Questo era lo scopo de' giuochi gladiatorj. Il veder noi sicuri, mentre altri sono in pericolo, noi in buono stato, mentre altri sono miseri, ci procura piacere. Non ci piace l'altrui male, ma questo male è cagione per cui sentiamo meglio il nostro ben essere. Ma non mancano esempli di tali che collocavano il loro piacere unicamente nel veder altri infelici. Feder racconta un fatto veramente terribile. Un assassino appiccò il fuoco ad una capanna: si compiaceva nel vedere un uomo che in un subito destatosi e non trovando scampo, si divincolava in mezzo alle fiamme: il malvagio fu catturato e condannato al supplizio della forca: quando stava lì per essere giustiziato, protestava, e con atti dimostrava che provava una gran compiacenza nel richiamare alla sua mente le convulsioni della sua vittima. Un misto di amor proprio, di simpatia, di abitudine,

di associazione delle idee è base di ciò che dicesi partito, o spirito di parti. La misantropia non sembra potersi riguardare come istintiva. Solamente false idee concette dell'umanità possono dare origine a quella preternaturale tendenza: il più spesso è effetto di malattia. Vi ha tendenze le quali non sono già semplicemente istintive, ma procedono già da' giudizj. È avviso di molti filosofi, che vi sia un senso particolare interno, il cui ufficio sia di farci distinguere il giusto dall'ingiusto. Feder propende ad adottare quell'opinione: ma però solamente per analogia: chè non sa ravvisare parità fra i sensi per cui conosciamo gli oggetti esterni, e quel sentimento interno che presiede alla moralità. Intanto a' mutamenti cui l'anima soggiace per questo sentimento morale dà il nome di percezioni, idee, giudizj, sensazioni, sentimenti; mostrandosi tuttavia peritoso se sieno termini esatti o no. Nè ammette la questione che si è mossa, se debbasi ammettere il senso morale, oppure gli effetti che da esso si deducono debbansi anzi riguardare come conseguenze d'un coinflusso di molte sensazioni ed idee procedenti da diverse basi, niuna delle quali si possa giustamente denominare sentimento morale, quali sarebbero la riflessione propria e l'altrui ammaestramento. Reca in mezzo gli argomenti de' due contrarj partiti. Gli argomenti di coloro che ammettono il sentimento morale sono: noi facciamo giudizj morali senza che preceda verun raziocinio: i fanciulli e gl'incolti hanno sensi morali. Si è opposto che: i giudizj suddetti, ben bene esaminati, hanno connessione con sensazioni ed idee rimote e poco o nulla avvertite: che gli atti i quali osservansi nei fanciullini, e in altri i quali non sono capevoli di raziocinj, non dipendono dal raziocinio, ma hanno per mera accidentalità una qualche rassomiglianza co' ragionati. Altri argomenti sono proposti ad escludere il senso morale. I giudizj pretesi morali senza precedente raziocinio sono effetto della sensibilità fisica. Nel più

de' casi si trova ch'ebbe luogo un raziocinio: dunque debbesi creder lo stesso di que' pochissimi casi in cui non si può dimostrare siffatto raziocinio. Non mai gli uomini determinano il giusto e l'ingiusto dal solo sentimento morale. I giudizj morali sono sempre conformi alle idee che ciascun popolo si forma del giusto e dell'ingiusto. Il virtuoso prova un'interna compiacenza; il vizioso un affanno. Questo sembra dimostrare ad evidenza il sentimento morale. Ma non mancano le difficoltà. La virtù viene rappresentata come base della felicità: la simpatia vi ha non poca parte: l'idea di grandezza, verità, fermezza sono associate alla virtù. Conviene tuttavia avvertire che in certi casi ammiriamo un'azione da cui si spera comune vantaggio, sebbene non veggiamo, in chi ne è l'autore, un fine lodevole, ma anzi una smodata ambizione. Fra le basi delle tendenze morali avvene una la quale si reputa meritamente la più efficace: ed è l'idea che tale è il volere di Dio. La cognizione di quest' idea dicesi coscienza: l'impulso che ne segue nomasi dettame della coscienza: la commozione che in noi ne deriva appellasi scrupolo di coscienza. Feder crede che l'idea di Dio non sia innata: osserva che vi ha popoli i quali, seppure hanno idea di un Dio, non gli prestano verun culto, nè danno segni di averne timore. Soggiunge intanto che l'idea d'un Essere supremo, e per essa la coscienza, è fondata nella natura umana. La coscienza offre non poca differenza negl' individui e ne' popoli; secondochè si fanno diverse idee della Divinità, varie sono le inclinazioni, la costituzione fisica, le circostanze de' luoghi e de' tempi. Sovente gli uomini, sotto il velo della coscienza, nascondono viziose tendenze: spesso pure, affascinati dalle passioni, giungono ad illudere sè stessi. A' sensi morali debbesi riferire la tendenza al decoro. Ma su questo punto vi sono varie idee. Tutti consentono che il decoro è per l'uomo un bisogno: ma poi non si accordano tutti su ciò che debbasi intendere per decoro. Molti tengono per decoro la moda:

altri la condannano. Il saggio chiama decoro, decenza, ciò che ben si addice a chicchessia. Il decoro adunque è relativo e non assoluto. La decenza piace perchè ci rappresenta un'armonia; epperciò eccita in noi una grata sensazione. La decenza si estende a tutto; ed è tanto più grande, quanto comprende uffici ed atti più sublimi, quali sono quelli che ragguardano alla religione, alla giustizia, alla filantropia. Noi sentiamo una tendenza al grande: le basi di essa sono: somministrarci la grandezza una maggiore occupazione a' sensi ed all' intelletto: il sentimento che in mezzo a grandi oggetti noi ci innalziamo: l'idea che ne nasce dell' esser noi superiori. All' idea di grandezza si suole associar quella dell' utile. La tendenza al grande assume varie sembianze, e produce varj effetti; ora è inclinazione alla magnificenza ed al dispendio; altre volte al maraviglioso ed al misterioso. Ma come mai vi ha certuni i quali si compiacciono nel ridicolo? Quando il ridicolo scorgesi in altri, il nostro ridere può essere effetto di orgoglio, pensando che noi siamo troppo diversi. Il ridicolo è sempre eccitato da cose ripugnanti tra loro senza che inducano molestia. Quel contrasto di cose eccita una commozione nel sistema nervoso, la quale apporta gioconda sensazione. Nelle arti il ridicolo può procedere dall' idea di imperfezione. Una forte e naturale tendenza si è quella che abbiamo ad imitar gli altri. Impulsi ne sono: la simpatia, il bisogno di occupazione, l'inclinazione a piacere agli altri, in certi casi la speranza di conseguire gli stessi vantaggi. La passione del giuoco è pur frequente e gagliarda: è alimentata dalla brama delle ricchezze, dal bisogno di occupazione, dal desiderio di segnalarsi. Noi amiamo la vita, e paventiamo la morte. Feder crede che l'amor della vita non sia un istinto insuperabile. Avverte che, quando cessano il piacere e la speranza, si invoca la morte. E poichè pochissimi sono coloro i quali a tanto pervengano, ne

deduce che la somma de' piaceri supera quella dei dolori. E poichè coloro i quali bramano la morte non bramano perciò la cessazione di loro esistenza, ne ricava un argomento del sentimento dell'immortalità. L'amore alla vita può similmente dipendere dall' amore che l'anima abbia al suo corpo. Il non temere la morte, il rinunziarvi volontariamente e tranquillamente è argomento di fortezza d'animo. Ma vi ha pure un amor di vita vigliacco. Similmente vi sono uomini i quali incontrano la morte per viltà, e non per fortezza d'animo: e sono quelli che cedono a' mali della vita, nè hanno coraggio di sopportarli. Si suol dire che la libertà sia più cara della vita: l'osservazione dimostra esservi più dell'apparente che del reale. Talvolta l'uomo cerca il dolore: il tristo si allontana da tutto che potrebbe consolarlo, e si compiace nella sua mestizia. Questo fatto non contraddice forse al principio, che l'uomo cerca per naturale istinto il piacere? La contraddizione non è che apparente. Al mesto la solitudine ispira idee sublimi e consolanti. Altre volte s'incontra il dolore per dar pruova di fortezza, per compiere il nostro dovere, per acquistar gloria, per renderci utili a' nostri ed all' umanità. Del piacere e del dolore si disputò, se la nostra volontà tenda a procurare il piacere, o a togliere il dolore. Geronimo, tra gli antichi, e Locke, tra i moderni, sostennero la prima opinione. Socrate la seconda. Feder vuole che si ammettano le due maniere d'impulsi. Mette fine all'esame delle umane tendenze, con dire che l'uomo è anzi debole e soggetto ad errare che malvagio: e che a renderlo buono, amabile e felice basta sollevarlo sopra le sfere dell'istinto, e fargli conoscere la corrispondenza delle sue sensazioni e relazioni.

II.

Non si può che altamente commendare il proposito di Feder; perocchè a che mai servirebbe illuminar l'intelletto e non muovere il cuore alla virtù? Ma ci è duro ed increscioso il dire ch'egli non fu sempre fedele al suo principio. Un'ingiusta avversione al cattolicismo il fa dare in invettive contro la Chiesa, contro il Pontefice: nè ciò basta, ma non una volta il porta a contraddire a' precetti fondamentali della morale evangelica. Noi ci studieremo di sceverare il buono dal cattivo. Le tendenze vogliono essere divise in istintive e morali. Le prime soglionsi appellare appetiti: ma sovente questo termine è preso metaforicamente a rappresentar pure le tendenze morali. Tendenze istintive sono quelle che procedono dall'istinto: le morali sono governate dalla volontà. Qui tuttavia dobbiamo fare un'osservazione. Abbiamo più volte avvertito esservi nell'uomo un istinto morale. In questo luogo per istinto noi intendiamo il puro animale, ossia quello che è comune all'uomo ed ai bruti. Così, ad esempio, le tendenze alla propria conservazione, alla procreazione, sono istintive, ma relative al puro istinto animale. Al contrario le tendenze all'immortalità, alla celebrità, e simili, secondochè abbiamo detto, spettano all'istinto. Ma qui non si parla più dell'istinto animale; s'intende al contrario un istinto proprio dell'essere intelligente. Non confondansi le sensazioni con le idee: sono cose diverse. È vero che molte idee succedono alle sensazioni; ma non è così di tutte. Le sensazioni producono un effetto composto di due elementi o fattori. L'uno è quello che si riferisce alla conscienza d'un agente esterno: l'altro è il piacere od il dolore. Tu vedi un amico o la sua immagine; provi due affezioni ad un tempo: l'una si appartiene alla vista considerata per sè: l'altra al piacere. I due elementi dell'in-

citamento sono contemporanei, ma sono essenzialmente distinti. Infatti il primo è comune e medesimo a tutti; l'altro può esser diverso. Supponiamo che in una gran sala sia appeso il ritratto di Alessandro il Grande: sienvi più personaggi; gli uni guerrieri, altri filosofi, altri consecrati al ventre. Tutti vedono l'immagine del Magno Macedone: l'affezione od incitamento della vista è comune, nè è differente. Al contrario il secondo elemento, che direi patetico, è diversissimo. I primi fieno rapiti di ammirazione. I secondi proveranno un ribrezzò, riguardando Alessandro come un rapitore d'imperj ed un assassino, sol commendato, perchè ardimentoso. I terzi non ne saranno punto commossi. Intanto il piacere ed il dolore, che tengon dietro alle sensazioni, destano desiderio od avversione: ma non sono nè l'uno, nè l'altra: ne sono semplicemente la cagione. Dunque Feder avrebbe dovuto avvertire che il desiderio e l'avversione non appartengono all'intera sensazione, ma solamente all'elemento patetico. Conviene alla sensazione aggiungere la percezione. Quando un oggetto esterno agisce sopra l'organo sensorio rispettivo, si ha sensazione: alla sensazione succede la percezione: l'anima nella sensazione è passiva; nella percezione è attiva. La percezione può essere rinnovata, senzachè più sia necessaria la sensazione. Questo rinnovamento può essere volontario ed involontario. La percezione è pur dessa composta di due elementi: uno fu testè per noi chiamato patetico; l'altro si potrebbe chiamare obbiettivo, o rappresentativo. L'elemento patetico sarà similmente cagione di desiderio od avversione. Ma torniamo a noi: vi ha desiderj ed avversioni che procedono immediatamente dall'istinto; e questi vogliono essere divisi in puri istintivi, ed in morali istintivi. I fisiologi per incitamento intendono i fenomeni vitali: chiamano agente, stimolo, potenza tutto ciò che può mettere in azione la forza della vita: dicono incitabilità questa forza. Le potenze operando su' tessuti or-

ganici incitabili producono un effetto, che non è fisico, non chimico, non meccanico; dicesi perciò effetto vitale. Incitamento ed effetto vitale suonano lo stesso. Si avverte di passaggio che sovente trovasi scritto eccitabilità ed eccitamento a vece d'incitamento ed incitabilità: noi perciò fuori di questo senso non adopreremo il termine d'*incitamento*. Non è accurato di appellare inclinazioni le tendenze poste in azione; perocchè tendenza ed inclinazione sono sinonimi nel volgare linguaggio; e, per quanto si può, le parole vogliono esser prese nel senso generalmente ricevuto. Non è lodevole dare due significati ad un termine quando può nascere ambiguità. Feder si serve del vocabolo *incitamento* per esprimere una tendenza posta in azione; e tosto gli assegna un altro valore, scambiandolo con *motivo* od *impulso*. Se per dependenza si intenda soggezione, la volontà non è dependente dall' intelletto; sovente è tutto il contrario. Se per dependenza s' intenda l' operare in secondo luogo, siamo d' accordo. L' intelletto e la volontà non sono la medesima forza: sono distintissime: spesso sono in contrasto. Direi anzi facoltà che forza; sebbene, a dir vero, quest' ultima parola è sovente adoperata per esprimere facoltà. Tuttavia si suole da' psicologi più comunemente dire aver l'anima più facoltà, che aver dessa più forze. Il concorrere più facoltà nell' anima non prova che non sieno che una sola facoltà: uno stesso ente può bene aver varj attributi. La volontà de' bruti è meglio detta istintiva o negativa, che sensibile: la volontà dell' uomo è meglio detta libera, che intellettuale; perchè non si può confondere il sentire col volere, l' intelligenza col libero arbitrio. La sublimità si potrebbe più appositamente attribuire all' intelligenza che alla volontà libera. Il carattere proprio della volontà dell' uomo è la libertà. Idea e sensazione differiscono essenzialmente tra loro. La chiarezza delle idee non dipende specialmente dalla veemenza delle impressioni; primieramente perchè una troppo forte

impressione toglie le condizioni necessarie al sentire: e poi perchè il grado della percezione dipende più dall'attenzione dell'anima, che dal grado della sensazione. Io non posso esser dell'avviso di Feder e di altri, i quali pretendono che il feto possa contrarre abitudini. Darwin vuole che impari a succhiare. Il che egli ammette per ispiegare come il bambino appena nato sugga il latte dalle mammelle. Io mi fo a credere che il suggere, come altri atti, sieno assolutamente istintivi. Si potrebbe domandare a quegli autori, perchè mai il feto sugga il liquore amnio. E' sarebbero costretti ad accusarne l'istinto. E perchè dunque non derivare dall'istinto gli atti che fa l'animale appena nato? Conviene avvertire che vi ha varie opinioni sul modo con cui si nutre il feto. Gli uni vogliono che si nutra per la bocca; altri per la superficie cutanea; altri pel sangue che riceve dalla placenta per mezzo de' vasi ombellicali. L'ultimo modo non si può mettere in dubbio: ma è a credere che i due primi possano pure aver luogo. Negl'intestini del feto trovansi materie fecali conosciute sotto il nome di meconio: dunque convien dire che prenda alimento per la bocca, cioè il liquore amnio. Non ripugna, ma non è provato, che si nutra per la cute. Intanto egli è un fatto che in certi casi la bocca si trovò chiusa: dunque non poteva aver luogo il tranggiare; in altri casi tutto il corpo del feto era coperto di un denso strato di sostanza simile per la sua consistenza a cacio; epperciò non poteva farsi l'assorbimento dell'amnio. Se non che la natura del liquore amnio non è tale che sembri atto a nutrire. Non è ufficio nostro di discutere siffatte opinioni: a noi basta dire che il feto può suggere, ma che quest'atto non ha punto che fare col prendere il latte dalle mammelle. E veramente il feto nuota nel liquore amnio; dunque non è nella necessità di cercarlo: al contrario per succhiare il latte, debbe appressare la

bocca al capezzolo della poppa, e premere, e stringere, per poi suggere. Feder dice che le prime impressioni sono più gagliarde, e che la rinnovazione delle percezioni ne accresce la forza. Questo è verissimo: ma osservo che ciò cozza con quanto disse poc'anzi dell' essere la chiarezza delle idee in ragione della forza delle sensazioni. Qui avrebbe dovuto dir percezioni a vece di sensazioni. Opportuna è la distinzione tra l' amor di sè stesso e l' amor proprio; però stando alla definizione che si dà d' ambedue: del resto se si sta alle semplici parole, amor di sè stesso ed amor proprio suonano tutt'uno. Sarebbe a desiderarsi che si trovasse un termine atto ad esprimere ciò che or dicesi amor proprio. Io proporrei queste denominazioni: l'amor di sè stesso dicasi amore istintivo; l'amor proprio, amore interessato. È ben vero che i timorati della lingua aombreranno a tale epiteto. Io gl'invito a proporne un altro il quale abbia lo stesso significato. Io credo e spero di aver molti consenzienti, che quando una parola è chiara, tanto più se sancita dall'uso, si debba preferire alla purissima, ma non di facile e generale intelligenza. Dicendo amore istintivo si comprende egualmente l' amore nelle sue due direzioni, concentrica ed eccentrica. Nella direzione eccentrica si può appellare col semplice vocabolo di *benevolenza.* L' amore interessato si potrebbe forse pure denominare egoismo: ma poichè questo nome riesce odiosissimo, si è riservato al supremo grado di amore interessato. La simpatia è un argomento che diede occasione a lunghe ed acerrime disputazioni. Io mi limiterò ad esaminare l' opinione di Feder, ed a proporre alcuni miei pensamenti. Il nostro autore ammette per cagioni della simpatia la vivacità d' immaginazione, l' associazione delle idee, infine una corrispondenza del sistema nervoso. Sul che faremo le seguenti riflessioni. La vivacità d' immaginazione può esser cagione che altri sia più proclive alla simpatia, considerata questa in generale, nè riferita ad un dato individuo: ma noi

dobbiamo cercar, perchè mai si concepisca simpatia per Tizio, e non per Cajo. L' associazione delle idee può crescere o scemare la simpatia già concepita, ma non può dare origine alla medesima. Noi vediamo una persona non mai in pria veduta, ci sentiamo inclinati ad essa: qui non ci entra per nulla l' associazione delle idee: noi vi ci avviciniamo, la trattiamo; i suoi ragionamenti, i suoi modi potranno aumentare o diminuire la concepita simpatia. Per esempio, se intenderemo appartener dessa a' nostri amici, la simpatia verrà non poco ravvalorata: per lo contrario se conosceremo essere congiunta con un casato che ci sia nemico, la simpatia scemerà di molto, od anche cesserà affatto. La corrispondenza del sistema nervoso è una condizione che non si può giustamente valutare. Se si consideri in generale, non possiamo ammetterla come costante. Infatti la simpatia nasce fra persone di diverso temperamento, di diversa complessione. Essa è più relativa al cuore, che all' intelletto. Non si può negare che concordanza di opinioni è già un motivo per simpatizzarsi; ma vi ha casi contrarj: all' opposto non può esservi simpatia senza concordanza di cuore. Dunque per lo meno converrebbe notare che il sistema nervoso non debb' essere considerato per quello che spetta alla vita animale, ovvero alle sensazioni. Ora passerò a dar la mia opinione. Mi si permetta di estendermi alcun poco; perocchè l' argomento è tale, che senza entrare nei minuti non può riuscire alla debita chiarezza. Simpatia è quell' inclinazione subitanea, involontaria, che si desta in noi inverso d' una data persona con cui non abbiamo ancor avuto relazioni, almeno prossime e strette; cosicchè ci sentiamo costretti a cercarne la reciprocità d' affetto. Tutte le addotte condizioni mi sembrano necessarie. Quando noi concepiamo affetto di stima o di amore per una persona dopo averne avuti benefizj, o conosciute le pregevoli qualità, non sogliamo dare il nome di simpatia al nostro affetto. La

simpatia nasce in un subito. Non è in noi propendere per uno o no. Possiamo, anzi dobbiamo, amar tutti gli uomini: vi ci spingono l'istinto, la ragione, la Religione: ma questo affetto universale non è quello di cui noi trattiamo. Talvolta noi vediamo una persona per un certo tempo con piena indifferenza: poi tutto ad un tratto ne sentiamo simpatia: questo caso è raro. Dunque a comprendere tutti i casi possibili io dissi che la simpatia si eccita in noi inverso persone con cui non abbiamo avuto in pria relazioni prossime e strette. Non si può dar simpatia senza desiderio di esser corrisposto. Mi varrò di una finzione che si suole fare quando si parla di simpatia. Vi sono due che giuocano: molti vi stanno presenti e spettatori: tu sei nel numero. Sono amendue strenui: tuttavia tu propendi per l'uno, ed altri per l'altro. Si cerca donde nasca questa tua simpatia anzi per l'uno, che per l'altro. Non è tuo amico, non tuo conoscente, non tuo popolano; non ha modi sì diversi da quelli dell'altro per cui tu debba preferirlo. Del resto la tua inclinazione è subita: non hai ancor avuto tempo d'esaminar le qualità morali; suppongo ancora che non abbia qualità fisiche che comandino la preferenza. Questo adunque è il punto della quistione. Io stabilisco per principio, che non si può concepir simpatia inverso di persone di cui non si abbia una qualche conoscenza. Non è punto mestieri che se ne abbia conoscenza diretta: basta una qualunque; per esempio, averne udite le geste, veduta l'immagine e simili. Come sarebbe mai possibile amare una persona, anzi preferirla alle altre, senza che ne avessimo una qualche notizia? Supponiamo, se così piace, che ce ne siamo fatta un'idea a capriccio. Ebbene, quest'oggetto l'abbiamo pure rivestito di accidenti o qualità: e questo nostro fantasma avrebbe da noi avuto tali condizioni per cui si sarebbe eccitata la simpatia. In altri termini noi possiamo idearci una persona con date qualità: ci abbattiamo in una persona sussistente

in cui ci par di vedere quelle qualità che avevamo immaginate: non facciamo altro che render reale ciò che era solo una possibilità. Posta questa qualsiasi conoscenza, noi giudichiamo che quella persona sente come noi, epperciò sarà inclinata a noi. Siffatto giudizio è subito, direi istintivo; ma certo si fa. Allora ci avviciniamo alla persona; seco lei favelliamo. Il giudizio che fu subito e precipitato soggiace ad una nuova discussione. Se troviamo veramente esistenti quelle qualità che ci siamo presupposte, la nostra simpatia si conferma, la persona ci corrisponde, ed ecco la reciprocazione di affetto, ecco l' amicizia. Se al contrario viene a risultarci che ci siamo ingannati, torniamo all' indifferenza, e talvolta pure passiamo all' avversione. Ma qui non dissimulerò alcune obbiezioni che mi si potrebbero fare. Come mai si può concepir simpatia per una persona non conosciuta che per ritratto? Come mai questa simpatia può durare? Qui non si può nuovamente discutere il giudizio primo e precipitato. Non è rado che si concepisca simpatia inverso persone che sono indifferentissime per noi. Sovente siamo, a nostro malgrado, costretti ad amar persone che ci disprezzano, ci odiano. La risposta è facile. La simpatia concepita, sinchè non può essere assoggettata nell' esame, dura senza crescere, nè scemare: dunque nel caso del ritratto dirò che la simpatia rimane sempre qual nacque: se si venga a parlare con la persona rappresentata, allora si ha la conferma o la cessazione. Nel concepir simpatia per una persona noi portiamo un giudizio che essa senta come noi: e qui si noti che sentire si riferisce al cuore: ma il giudizio è precipitato. Dunque non sappiamo ancora veramente se sia così: ci riserviamo ad una nuova disamina. Quando noi perseveriamo in amare persone che ci si mostrano sconoscenti, possiamo dar due spiegazioni. Talvolta noi ci facciamo a credere che sieno state ingannate a nostro riguardo, o che fingano severità per

provare la nostra costanza : si può pur credere che l'assuefazione abbia indotto in noi un' invincibile necessità. Dirò tuttavia che la prima spiegazione mi sembra più naturale e più comprovata dall' esperienza. Il Poeta diceva alla sua Bella :

*Perfida; sed quamvis perfida, chara tamen.*

Si legga con attenzione il suo lamento; e si vedrà che non la credeva veramente perfida. A provare che quando siamo intimamente persuasi dell' altrui perfidia , cessa la simpatia , il provano le irreconciliabili discordie tra i conjugi, semprechè si hanno certi indizj di fede tradita. Mi sia pur consentito di agitare un punto relativo alla presente questione. Sovente su' teatri si rappresenta come il padre o la. madre riconoscano la loro prole dopo lunga assenza, anche quando non la videro più dalla nascita ; anzi anche quando il padre non la vide nascere. Un tal fatto è desso verosimile ? Se lo è, come spiegarlo ? Non è improbabile, ma certamente è esagerato d' assai. Suppongo che la prole non sia stata più veduta dalla più tenera età ; perciocchè quando si è conosciuta una persona già pervenuta alla pubertà, i sembianti non soggiacciono più a tali mutamenti che ne impediscano la ricognizione dopo un notevole intervallo di tempo. Qui narrerò un fatto che prova la difficoltà di riconoscere una persona : e il caso è tanto più degno di considerazione , inquantochè si tratta di persona che partì dalla patria già adulta. « Io mi conduceva a Milano: il caso volle che fra i compagni di viaggio vi fosse un tale: dopo molti ragionari venni a sapere esser lui zio di un mio amatissimo discepolo, Ventre da Cuneo, rapito nel fior degli anni dalla terribile coléra asiatica. Questo incidente meglio ci avvicinò ; e fra le altre cose mi raccontò questa che fa all' uopo nostro. Da diciassette anni si era dilungato dalla patria, senza aver più veruna corrispondenza co' suoi.

Pensò adunque di ritornare alla terra natale per riabbracciare i congiunti. Le sue sembianze erano sì cangiate, che niuno il riconobbe, almeno in sulle prime. Entrato in casa sua, si presentò alla madre, e l'abbracciò: ella rimase attonita; egli le disse esser suo figliuolo: ella non poteva indursi a prestargli fede: avevalo creduto morto, anzi pareva pur dubitarne: arrivò la cognata, madre del mio alunno; fissò in lui lo sguardo, e subito il riconobbe: forse anche nol riconobbe veramente; ma fu più facile a credergli ». Simili accidenti non sono sì rari. Dunque conchiudiamo che la ricognizione di persone assenti dalla più tenera età non è facile: ma soggiungiamo che non è improbabile. E noi possiamo spiegarlo in tal modo. La fisionomia può avere una tal quale somiglianza con quella de' genitori: e questo motivo è sufficiente. Infatti i casi di ricognizione sono quasi tutti relativi alla somiglianza di aspetto. La tendenza all' eternità, secondo Feder, procede più dalla ragione che dall'istinto: e noi crediamo il contrario. La tendenza all'infinito, tanto di durata, quanto di estensione, è innata all' uomo; è effetto dell' istinto morale. Infatti anche gl'incolti e selvaggi mostrano questa tendenza. Feder, a provar la sua opinione, riferisce l' esempio di quelli che bramano e sperano di perire. E noi rispondiamo che questi non sono mai fra gl' incolti, ma fra i dotti: che mentre dicono questo, sono aperti mentitori: e veramente si sforzano di troppo; il che fa vedere come cerchino d' imporne agli altri ed a sè stessi. La fisiologia spiega facilmente come gli affetti veementissimi ora erompano al di fuori, ed ora rimangano chiusi. Ciò dipende dalle due leggi, di diffusione dell'incitamento, e di antitesi. Non oserò tuttavia dire che gli affetti che rimangono dentro sieno sempre più gagliardi. Ma però si noti che quando dico erompere al di fuori, non intendo che sieno manifestati con molte parole; ma comprendo tanto il parlare, quanto i movimenti. Il più spesso avvi

anzi un tripudiare, che un dire: e quando ci è il dire, è anzi interrotto e confuso, che copioso. Non posso soscrivere a Feder in quello che dice, essere l'estasi il supremo grado delle posizioni piacevoli. E perchè non si darà il nome di estasi al sommo de' dolori, quando l'anima è tutta assorta nel suo affanno? Stiamo al valore del vocabolo estasi: è rapimento; ma il rapimento può essere egualmente da piacere come da dolore. Dirò di più: il piacere ed il dolore non sono la cagione prossima dell'estasi, ma solo un effetto: la cagione prossima si è quell'immagine che attrae a sè con tal forza la mente, che i sensi esterni rimangono affatto inoperosi. L'appetito si riferisce tanto ad un bene già goduto, quanto a quello che non si è ancor provato. Parrà a prima giunta impossibile che si brami ciò che non si conosce ancora: eppure è un fatto. L'istinto ci porta a desiderare piaceri non mai in pria provati. Qua spettano specialmente que' beni o piaceri che preseggono alla conservazione dell'individuo e della specie. Si suole dire che una medesima cagione può produrre ora piacere ed or dolore. Il nostro autore dà per certa tal cosa, e passa a proporre la sua opinione. Io nego assolutamente la cosa. Osservo che il termine di *cagione* non è pigliato nel suo vero senso. Per cagione non vuolsi considerare solo la cagione esterna, o solo la cagione interna; ma si dee considerare la loro unione: anzi è da riflettere che per cagione esterna conviene comprendere tutte le esterne: e per cagione interna tutte le interne. Ciò posto, io dico che, posta parità nella cagione esterna e nella cagione interna, si ha sempre il medesimo effetto. Certo quando la cagione esterna rimane la medesima, ma la cagione interna soggiacque a mutamenti, l'effetto debbe variare e viceversa: ma in tal caso la cagione risultante non è più la stessa. Se si parli di ciò che ci appresta la natura, il piacere ci addita che quello che ce 'l procura è utile alla conservazione dell'indi-

vidno o della specie: e similmente il dolore ci avverte che quella cagione da cui procede è nociva. Ho apposto la condizione; perchè l'nomo fu ingegnoso a suo danno, e trovò cose gioconde al senso che tuttavia sono nocevoli. Le tendenze vogliono essere considerate sotto due aspetti, o, meglio, in due stati; vale a dire quali sono dalla stessa natura, e quali si fanno per le modificazioni che vi apporta la ragione. La loro origine è dalla stessa natura: la ragione non vi entra per nulla. Ma poi questa può indurvi alcune variazioni, le quali tuttavia sono limitate; cosicchè non possono annullarsi o trasmutarsi; ma solamente sono dirette a vario scopo. Tanto il virtuoso quanto il vizioso possono aver le stesse originarie tendenze: ma il primo le dirige all' onesto, e l' altro a seducenti fantasmi. Di qui ne vengono scambj troppo funesti.

Il vero saggio apprezza l'onore; e chi affetta il titolo di saggio, senza punto averne la realità, domanda onoranze. Non so come sia avvenuto che a'segni esterni fallaci siasi dato il termine di *onori,* mentrechè il vero onore ritenne il numero del meno. Forsechè il numero del più attesta l' insaziabilità da cui sono tormentati quelli che gli ambiscono? Il qual vezzo non è punto nuovo: anzi è antichissimo. I Latini facevano pur divario tra *decus* e *decora:* e i loro savj preferivano il meno al più. Oltre alla stima sulla fede e alla sentita porrei la stima simulata. Con tal nome intendo quel largheggiare in parole adulatrici di cui servonsi coloro che hanno per mestiere di affascinare per tradire. Credo anch'io che non pochi sieno quelli i quali non si credono superiori a tutti gli altri. Quando ci è una sentita distanza tra una persona e noi, specialmente ancora quando non abbiamo gli stessi fini, di buon grado ci confessiamo inferiori. E chi si reputerà superiore ad un Alighieri? Chi ad un Newton? Intanto è pur vero che non mancano di quelli che si arrogano il titolo di divini: ma questi, la Dio mercè, sono pochi, e hanno lingua di matterelli presuntuosi.

Non concedo che le donne veggano sotto diverso aspetto le cose che il valido sesso. Nell' imperio del cuore sentono come noi, anzi più fortemente, o, per dir meglio, più teneramente di noi: in quello che spetta alla scienza si astengono dal giudicare in quelle cose che non sono adatte alla loro intelligenza, e sono più pronte a cedere che non le persone che appartengono al sesso gagliardo. Non esiterei a diffinire che l'amore può nascere in un punto senzachè la volontà n'abbia la pur menoma parte. Povero Petrarca! Quanto non fece per rompere il laccio? E quando vi fu stretto, si aspettava a tutt' altro. Si può ben dire che il matrimonio sia conforme a' voti della natura. Difatto l'educazione della prole addomanda la convivenza de' genitori. Le leggi civili non fecero che confermare la legge di natura. Presso tutti i popoli il conjugio venne accompagnato con riti religiosi. Cristo elevò il matrimonio al grado di Sacramento, e il fece indissolubile. Ma per ritornare al primo principio, ripeterò che lo stato conjugale è voluto dalla stessa natura; ma la monogamia e l'indissolubilità del vincolo maritale procedettero poscia dalla Religione. L' amor paterno e materno è in gran parte istintivo: infatti si vede egualmente in coloro che non esercitano l'intelletto: che più? è comune agli animali irragionevoli. Solamente l'uomo, per la sua ragione, governa l' amore istintivo. Non dirò che l'accresca; ma il dirige all' onesto. Un padre ama il suo figliuolo: ma quando lo scorga disviare dal culto della virtù, saprà correggerlo e castigarlo. L'idea della perpetuità del nome non ha veruna parte ne' poveri ed oscuri: eppure non amano meno i loro figliuoli. L' osservazione dimostra che quando l' amore inverso della prole è inspirato dalla sola idea di ambizione, è assai minore che quando segue il semplice impulso di natura. L' amor materno non è sempre più forte del paterno, ma è sempre più tenero. Il primo motivo che adduce Feder non solo non mi convince, ma mi sembra assurdo. Se il

padre potesse dubitare della legittimità della prole, non solo l'amerebbe meno, ma avrebbe un'avversione e per essa e per quella che la diede alla luce. A che prò andare in traccia di tutti i possibili motivi per cui l'amor materno prevale sul paterno, quando basta ragguardare alla maggior sensitività del gentil sesso, ed alla maggior frequenza della madre co' figliuoli durante la tenera età? Per determinare la forza degli affetti, conviene specialmente notare l'abitudine e l'associazione degli affetti e delle idee; perocchè le idee conservano ed accrescono mirabilmente gli affetti. Di qui facilmente si deduce, perchè mai noi amiamo con tanta veemenza d'affetto la terra natía, quando però abbiamo in essa passato lunghi anni. Tolta questa condizione, l'amor di patria è debolissimo. Due conjugi viaggiano: in remote contrade nasce loro un figliuolo; ritornano in breve alla terra natale: il figliuolo cresce; ode dove abbia veduto la luce del giorno: potrà forse sentire il desiderio di vedere quel cielo; del resto non gli dorrà gran fatto se non potrà soddisfare a quel suo voto: molti non provano nemmanco quella brama. L'amor di patria, quando per patria s'intende il proprio governo, è più ragionato che istintivo. Non va tuttavia taciuto che l'abitudine non ha poca parte in mantenerlo, independentemente da ogni motivo ragionato. Qualunque Governo può essere oggetto di preferenza, quando vi sono buone leggi, e queste sono osservate. La questione, qual Governo meriti la preferenza, non si potrà mai comporre: ciò nulla meno, se si voglia osservare la storia, si può dire che la monarchia è più stabile. Ho detto che in tutte le forme de'reggimenti può esservi quel bene per cui si debba amare, sol che sienvi buone leggi, e vengano osservate: ora soggiungerò che i buoni costumi prevalgono sulle buone leggi. Tacito, commendando gli onesti costumi de'Germani, dice: *Plus ibi valent boni mores, quam alibi bonæ leges.* Ma rifletto che le buone leggi tendono a fare

e conservar buoni i costumi. Sono perciò condizioni inseparabili, leggi e costumi. Il seppellire i defunti è comandato dall' istinto morale: la ragione e la Religione vi aggiunsero altri impulsi. Ma certo non è il pensiero di prevenire le putride emanazioni che abbia condotto gli uomini ad aver cura dei defunti: od almeno questo motivo è l' ultimo. E veramente anche i selvaggi mostrano come sieno penetrati dell'idea, anzi, dirò meglio, del bisogno del cuore, con tutelare la salma dell' uomo dall' inclemenza del cielo e dagli strazj degli animali. L' idea dell' immortalità è altamente fissa negli animi. Più ancora, troviamo presso i Gentili una qualche ombra della credenza alla risurrezione. Si reputava somma delle infelicità il non essere sepolti: Caronte non poteva raccogliere nella sua barca per tragittare all' inferno le anime di coloro i cui corpi restassero tuttavia insepolti. Questo leggiamo di Palinuro nell' Eneide. Le tendenze ostili non sono dalla natura, o, per dir meglio, non sono dallo stato normale della medesima: sono malattie morali. In esse l' amore di sè si fa concentrico, e degenera in amor proprio. Non vi ha dubbio che esiste in noi un senso che ci fa sino ad un certo punto conoscere il bene ed il male: questo senso è l' intelletto. Non si confonda coll' istinto morale. Questo ci spinge al bene senza previa cognizione. Tuttavia nè l' istinto morale, nè l' intelletto sarebbero sufficienti: la ragione viene ad esaminare ciò che ha presente l' intelletto, e a considerare le tendenze dell' istinto morale. Neppur la ragione è sufficiente a farci conoscere tutto il bene e tutto il male; e Iddio nell' infinita sua bontà ci rivelò quelle cose che sono superiori alla nostra intelligenza. L' idea di Dio in generale è innata, o, per dir meglio, è inerente all' intelletto, ed emana dall' istinto morale. L' intelletto non può non vedere che debb' esservi una cagion prima e suprema: l' uomo sente in sè una tendenza irresistibile a riconoscere un ente da cui ebbe ed ha la sua esistenza. La ragione

ravvalora l'idea di Dio. Ma intanto non si può dissimulare che l' idea d' un Dio solo non si ebbe che presso gli Ebrei e nel cristianesimo. Appena è mestieri di avvertire che il cristianesimo e il giudaismo, anteriore al cristianesimo, sono una sola religione. Il giudaismo si riferisce al Messia venturo; il cristianesimo al Messia venuto. Appo i Gentili non mancarono filosofi che ammisero un solo Dio Supremo: ma frattanto ammettevano altre Divinità, o per lo meno non mostrarono di essere pienamente persuasi dell'unità di Dio. Non vi è popolo ateo: alcuni individui si professarono tali; ma il fecero anzi per superbia o per vanità, che per intimo convincimento: mentivano. Del resto a noi basta sapere che l'umanità professò sempre una qualche religione: e religione importa l'idea di Divinità. Per determinare le tendenze istintive conviene riflettere a due condizioni: che sono l'influenza della ragione e la corruzione della natura. La ragione, nella pienezza della sua luce, può assoggettarsi le tendenze istintive: e similmente la ragione, affascinata ed agitata dalle passioni, può debilitarle, e direi pure annientarle. Ciò posto, io dico che l'amor della vita è istintivo: ma che la ragione può spingerci alla morte, quando quella ci rappresenta l'immagine del dovere: e così pure la passione della gloria, l'intolleranza di una vita che il vizio ha renduta gravosa, può spingere a desiderare, anzi a darsi la morte. Ma non sarà men vero che l'uomo per natura abborre dal morire. La questione, se sienvi più piaceri che dolori, o più dolori che piaceri, non si potrà mai comporre; perocchè nelle sensazioni vi ha due elementi: l' oggettivo ed il soggettivo; e l' elemento soggettivo è variabilissimo. Il che si intende de' piaceri e dolori fisici. Se poi si voglia parlar de' morali, osservo che anche l'elemento oggettivo è vario. Infatti ciò che è ambito da uno, è tenuto a vile da tal altro. Cercare il piacere e sfuggire il dolore si riducono ad uno. L' uomo, è vero, è debole; ma ha

tanto di forza che basti ad esser virtuoso. Iddio non gl' impose doveri superiori alla sua forza; più ancora, l' assicura del suo ajuto. La virtù costa fatica ; ma insieme dà forza. L' uomo, è vero, è soggetto ad errare, ma se fa buon uso di sua ragione, può trovar molte di quelle verità che gli sono necessarie a conseguire il suo fine ; e quelle che non può di per sè discoprire, gli furono rivelate. A rendere l' uomo virtuoso e felice dobbiamo metterlo nella debita relazione con Dio, con sè stesso, con gli altri uomini ; e se si voglia pur ragguardare al fisico, metterlo nella debita relazione col mondo esteriore.

# DISCORSO XVIII.

---

SECOLO DICIANNOVESIMO.

## I.

Dopo aver Feder considerati gli atti morali, o, per dir meglio, le tendenze manifestate pe' loro effetti, fa passaggio ad investigare le differenze degli animi umani: procede così dagli effetti alle cagioni. Quanto fu sin qui esposto somministra molta luce a ciò che si è per dire: ma poi ci fia permesso di più oltre procedere. Nell'animo umano, o volontà, debbonsi distinguere le sensazioni di voglia o non voglia, le brame che ne derivano, le tendenze, le deliberazioni. Di qui se ne può dedurre la seguente divisione: 1.° Certi animi sono od affatto od in gran parte governati da' sensi. 2.° Altri sono attratti dalla voglia del bene; altri dal timore del male. 3.° In alcuni le sensazioni e brame sono veementi; in altri deboli: in questi sono passaggere, in quelli durevoli. 4.° In alcuni vi ha una passione dominante; in altri un'associazione di più tendenze di forza eguale. E qui è da notare che le tendenze possono essere associate in due modi: vale a dire o rispetto allo scopo o rispetto alle basi. Quando la passione dominante dechina dal retto, mette in disordine tutte le altre. La virtù è sempre pacata, non mai tumultuosa, perchè è sempre in armonia con tutto il sistema della natura. Le cagioni dalle quali sono mutate le sensazioni, e in parte le idee, dividonsi in

meccaniche o necessarie, ed in morali o libere: sì le une che le altre sono od interne od esterne. Le meccaniche, o, come pur diconsi, fisiche non hanno solamente influenza sulle sensazioni e sulle idee fondamentali, ma eziandio sulle facoltà intellettuali, particolarmente poi sul sentimento di sè stesso, il quale esercita un gran potere sull'animo. I sensi esterni hanno molta parte nelle differenze degli animi: e veramente per essi noi conosciamo il mondo esterno. Quando manca l'uso d'un senso, mancano necessariamente le sensazioni che gli sono relative, e gl'impulsi e le idee che ne sono le conseguenze. Ma si osserva che in questo caso gli altri sensi sono più attivi, cosicchè compensano il difetto. La fantasia richiama le percezioni e le idee: dunque, secondochè sarà più o meno fervida, ne emergeranno differenze nelle inclinazioni. La forza della fantasia suol essere in corrispondenza coll'energia de' sensi esterni. La vivacità della fantasia ora è involontaria, ed ora in gran parte volontaria. L'esercizio non poco conferisce ad accrescerla. Quello che si è detto dell'immaginazione s'intenda pure della memoria. L'associazione delle idee è una precipua condizione per cui le percezioni e le idee più facilmente si richiamino. È avviso di parecchi filosofi che le facoltà intellettuali non abbiano veruna influenza sulle tendenze. Osservano esservi tali, e non pochi, in cui le passioni sono in manifesta contraddizione con la loro dottrina. Feder abbraccia contraria sentenza. Riflette all'uso del raziocinio essere necessaria l'attenzione: nell'attenzione essere maggiore l'attività de' sensi: essere pure molti gli esempli di coloro in cui le tendenze sono consenzienti colla cultura dell'intelletto. Soggiunge tuttavia che la ragione diviene inattiva se manchino le idee degli oggetti, e che in conseguenza la sperienza debb'esser maestra a lei. Quelli che appena sono impressionati da una cosa, tosto agiscono, senza prima riflettere quali possano essere le conseguenze, diconsi leggieri. Cotestoro

quanto sono facili ad agire, sono altrettanto a mutarsi: per questo subito passaggio nell'agire appellansi volubili. Il giudizio presenta due gradi o modi. Nell'uno si scuoprono facilmente le somiglianze e l'accordo od armonia delle parti: nel secondo si veggono facilmente le differenze e le irregolarità: quello dicesi ingegno; questo discernimento od anche arguzia. L'ingegno apporta contentezza, facile persuasione, prontezza nell'agire; il discernimento ispira diffidenza e prudenza. Gli uomini che si innalzano sopra gli altri, e si fanno ammirare come singolari, chiamansi genj. Non tutti si accordano nel definire il genio. Tutti confessano che le due più principali qualità sono fervida fantasia e fine discernimento. Due dunque sarebbero le maniere de' genj: i primi sono brillanti; i secondi profondi. Le tendenze in essi sono in relazione con lo stato della fantasia e del discernimento. I genj brillanti sono ardimentosi, volubili, stravaganti; i profondi sono orgogliosi, costanti; nelle difficoltà, lungi dallo sbigottirsi, pigliano baldanza. Giova assai distinguere lo stato originario o nativo dell'uomo dall'acquisito. Nel primo gl'impeti sono in minor numero, ma più liberi e più forti. Una mezzana cultura rallenta le tendenze, inquantochè dà idee oscure e nozioni imperfette. Un profondo intendimento bene esercitato non solo accresce, ma eziandio dirige le tendenze. Il fisico esercita una grande influenza sul morale; ed opera in due modi. Primieramente rappresenta immagini che sono materiali, non che dell'intelletto, anche delle tendenze: in secondo luogo è cagione che varia sia l'attitudine a sentire. Il primo influsso si può chiamare immediato: il secondo mediato. I temperamenti vennero per gli antichi fisiologi derivati dagli umori; per Haller dalle parti solide. Feder vuole che si attribuisca parte a' solidi e parte a' fluidi. Gli sciocchi hanno il capo mal conformato. Wrisberg crede che le facoltà intellettuali sieno in ragione del peso del cervello. Le-Sueur scrive che ne' timidi, flemmatici, me-

lanconici il cuore è piccolo. Altri avvertono che i movimenti del cuore e la circolazione del sangue sono in qualche dependenza dal cervello. La debolezza rende timido, sommesso: la gagliardia coraggioso, altiero. Quanto maggiore è la sensibilità, tanto maggiori pur sono gli affetti, le passioni, l'attività, le afflizioni. Quelli che sono dotati del temperamento collerico sono orgogliosi, schietti, perennemente attivi. I sanguigni sono allegri, amorevoli, inchinevoli a' piaceri, facili ad agire, ma pur facili a mutarsi. I melanconici sono fastidiosi, raccolti, propensi alla collera e all'odio; lenti nelle loro risoluzioni. Gl'ipocondriaci sono variabili, più propensi alla mestizia che alla collera; facilmente simpatizzanti, diffidenti, molto impressionabili, attenti alle più picciole inezie. Nel temperamento zotico la sensibilità è torpida. Ma se gli affetti sono difficili ad eccitarsi, quando sono eccitati, riescono impetuosi: non fermezza, ma caparbietà; non simpatia. I flemmatici sono indolenti, talvolta tuttavia si dilettano di cose che non addimandano attenzione: in mezzo a' bicchieri fanno i buffoni, credendo che le risate sieno argomento di stima. L'alimento di cui ci serviamo può indurre modificazioni nel temperamento e nelle inclinazioni. Nel cibo vuolsi aver riguardo alla qualità ed alla quantità. Le carni e i liquori spiritosi aumentano il temperamento collerico. L'intemperanza delle madri e delle nutrici fa nascere tendenze violente, cui riesce difficile di cessare. L'eccesso ne' cibi scema l'energia de' sensi, della fantasia, dell'intelletto; apporta debolezza fisica e morale. Il primo nutrimento dell'uomo furono le radici, le erbe, le frutta: poi animali mansueti. La caccia e la pescagione somministravano il cibo: non vi era proprietà. Non potevano esservi estese società, perchè non avrebbero potuto procacciarsi co' suddetti mezzi il necessario sostentamento. La caccia ha molta somiglianza colla guerra: quindi le tribù de' cacciatori dovettero far le prime guerre. La caccia addimanda astuzia, e non la pescagione:

perciò i cacciatori dovettero essere più solerti che non i pescatori. Queste differenze osservansi tuttora in certe isole dove vi ha uomini selvaggi. In seguito alla caccia viene l'ammansare certi animali, e specialmente la pastorizia. I costumi si raddolciscono; le donne piglian parte a' lavori; per questo sono più stimate ed amate: i cuori si aprono meglio a' sentimenti di religione; si stabilisce la proprietà, o dominio; vien promossa l'agricoltura; questa è eccitamento alle arti ed al commercio: a misura che si estende il commercio raffinansi i costumi, ma si corrompono per l'ingordigia dell'oro che ne emerge. Notevole è l'influenza del clima: ma su questo punto vuolsi avvertire non doversi soltanto ragguardare alla distanza de' luoghi dalla Linea, ma doversi pur computare altre condizioni; quali sono l'elevazione sopra il livello del mare, la distanza dal mare, da' fiumi, da' monti, i venti che spirano il più spesso, l'essere il terreno coltivato o no, le paludi, le selve, la natura del suolo. I climi si sogliono dividere in caldi, freddi, temperati: ma siffatta divisione non è bastevole: conviene aver rispetto ad altre condizioni, e specialmente alla costanza od incostanza delle stagioni. Il che fu già notato da Ippocrate. Il caldo indebolisce, invita al riposo fisico, aumenta l'attività morale, accende la fantasia, fomenta la voluttà; talvolta alletta alla solitudine, favorisce il progresso delle arti che addomandano astuzia. I climi freddi debbono essere considerati ne' varj gradi. E qui giova notare che il freddo eccessivo produce effetti simili a quelli cui produce l'eccessivo calore. Il freddo rigidissimo opprime le forze, e ne impedisce lo sviluppamento; è d'ostacolo all'esercizio delle facoltà intellettuali per l'insensibilità e la durezza; mentrechè l'eccessivo calore aumenta la sensibilità e la mobilità. Soverchia fertilità fa l'uomo voluttuoso ed ignavo; soverchia sterilità apporta la necessità di occupare il corpo; epperciò è d'ostacolo alla cultura dell'intelletto. Nelle contrade fertili gli uomini sono

più benevoli, nelle infeconde tendono all'egoismo. Un clima temperato è il più opportuno. Gli abitatori de' luoghi tutelati dalla natura per elevatezza, scogli, fiumi, paludi, boscaglie, sono più bramosi dell'independenza; perciò più terribili in guerra. Le relazioni sociali modificano mirabilmente le influenze naturali. Qui Feder esamina le varie forme de' governi: e noi nol seguiremo, perchè obbliando il dovere che ha il filosofo d'essere imparziale, dà in ingiuste invettive contro la Chiesa Cattolica. Per quello che spetta a' governi secolari sfuggì la taccia di parziale, dà lode tanto alle repubbliche, quanto alla monarchia moderata. Fra le cagioni che mutano il morale degl' individui e delle nazioni si è la fortuna, cioè l'abbondare o scarseggiare del necessario e del comodo. La povertà produce diversi effetti. In un animo generoso può sospingere ad arditi disegni di vincere il destino: se si ascrive all'altrui ingiustizia, stimola alla vendetta, alla rapina: quando la povertà affligge chi non può accusare nessuno, il rende indifferente a tutto. Intanto la povertà è relativa: chi da grandi dovizie passa a certa strettezza si reputa povero. L'aver di che vivere, e non eccedere nelle brame, è vera ricchezza. Chi possiede molti beni di fortuna, ha grande opinione di sè, disprezza i poveri, cerca la potenza e l'autorità. Questo principio, se si riferisce alle nazioni, vuol essere modificato, anzi mutato in contrario. La maggior parte de' popoli, sinchè furono poveri, furono virtuosi e grandi; dappoichè col valore delle armi e con li conquisti accumularono ricchezze, si corruppero e caddero. L'ignavia effemina i corpi; l'avarizia gli animi. I passaggi repentini producono grandi cangiamenti nel carattere o stato dell'animo. La subita prosperità ispira orgoglio e presunzione: un rovescio avvilisce. L'uomo, percorrendo le varie età, soggiace a siffatti mutamenti, che quasi non apparisce più il medesimo. Il fanciullo ha un corpo molle ed irritabile, e poca perspicacia: perciò le sue impressioni sono pronte, ma non profonde: gli

affetti hanno corta durata: poche sono le brame; facile la persuasione, sol che non si contrasti alle sue inclinazioni; le elezioni precipitate: è benevolo, misericordioso co' suoi pari, ma pur facile a concepire invidia: molto attribuisce alla bellezza: ha grande idea di sè: parla di sè come se già fosse adulto, rammentando il tempo in cui era piccolo. Il giovane abbòrre la soggezione e la dependenza: è pronto, audace, facile all' offesa, facile al perdono: ammira la forza ed il coraggio: è inchinevole all' amore, al piacere: affascinato dall' amore, disdegna ogni freno: ma se la virtù non si scompagni da lui, diventa capace di nobili geste. L' età media diminuisce l' empito, e ravvalora la ragione. Aspira all' onore, rispetta le leggi, pensa e provvede all' avvenire: è cauta nella scelta dell' amico; ma dappoichè l' elesse, non l' abbandona mai più. La ricchezza affievolisce la sensibilità e l' immaginazione: mette avanti il passato; fomenta l' amor proprio: dà prudenza; ispira paura, diffidenza, avarizia: ma ragione e virtù possono distruggere o di molto diminuire i difetti. Ciascuna età ha il suo temperamento: la fanciullezza il sanguigno; l' adolescenza il collerico-sanguigno; l' età media o virilità il collerico-melancolico; la vecchiezza il melanconico ed il flemmatico. Facciamo passaggio alla considerazione de' sessi. La donna ha un' organizzazione più debole, più dilicata, più sensibile: è più soggetta a soffrire. Aggiungasi che le sue occupazioni non addomandano fatica; sono il più spesso limitate al governo della casa. La vita ritirata favorisce la riflessione, per cui meglio si conoscano i caratteri. Furonvi donne coraggiose; ma questo loro coraggio debbesi derivare anzi da un accendimento di fantasia, che da un sentimento tranquillo della propria forza. La donna vuol piacere; a conseguire il qual fine si adorna e si abbella. Quando si limita a' pregi della persona, dicesi vanitosa. La gelosia, che è sì frequente tra le donne, procede dal vedersi superate in bellezza, o, per dir meglio, dal veder altre reputate più belle.

Nè si pretermettono gli altri mezzi per cattivarsi l'altrui ossequio. Il gentil sesso osserva il decoro, ed è religioso. Se non che la pietà in esso è specialmente ispirata dal sentimento di sua debolezza, pel quale si compiace nell'idea d'un Dio protettore e difenditore. Maggiore è la tenerezza nell'amore e nell'amicizia tra le donne; ma è facilmente perturbata dalla gelosia: quanta è la tenerezza, tanta è la variabilità. La donna ha molta abilità nel simulare, e a perseverare in questo stato. Ne abbiamo un esempio memorando in Elisabetta d'Inghilterra. Essendo debole, epperciò timida, non sa serbare il segreto: aggiungasi che per la sua mobilità precipita i suoi giudizj, nè conosce i mali che possono derivare dalla violazione. Dalla medesima cagione dipende la loquacità. Presso molti popoli le donne non sono ammesse a testimoniare. Feder crede doversi questa legge interpretare in buon senso: non aversi per autentica la loro testimonianza, perchè non hanno il maneggio delle cose di Stato; o, se private, non hanno quelle cognizioni che s'addomandano la pratica del mondo: e sì ancora perchè si puonno lasciar vincere dalla paura o dalla compassione. Si è detto per alcuni che la donna è bramosa di dominare, non che sulle donne, eziandio sugli uomini: il che è falso. Quando è mai che una donna si oppone al marito? Quando questi la fa da despota. Thomas adduce che le donne in sul soglio tendono più alla tirannia che gli uomini; ed arreca l'esempio di Elisabetta. A lui Feder oppone l'esempio di Arrigo VIII, padre di lei; e fa vedere come la storia ci offra moltissimi esempli affatto contrarj. Leggiamo atroci vendette di donne. Il nostro Scrittore osserva che debb'esservi una qualche forte cagione: perchè il bel sesso è per natura sofferente e misericordioso. Nè debbesi solamente ragguardare alla debolezza della donna: vi ha pure in lei maggior sensibilità, più fervida fantasia, maggior tendenza simpatica. Ma la fantasia è anzi pronta che costante; anzi passiva

che attiva. Se in certi casi le donne apparvero più risolute, se ben si guardi, erano stimolate da uomini. Le circostanze possono indurre notevoli mutamenti nel carattere femminile. In Isparta le donne emulavano gli uomini nel coraggio e nella fortezza. Se le donne sono simiglianti a' ragazzi, ciò dipende in gran parte dall' esser condannate ad occuparsi in bagattelle. Si avvezzino a maggiori faccende, e assumeranno un carattere più riflessivo, più ardito. I costumi del gentil sesso esercitano un maraviglioso potere sul nostro. Le madri che attendono ad una saggia educazione de' figliuoli, sono vere eroine: da loro dipende la felicità delle famiglie e degli Stati. L'educazione è una seconda natura. Il termine di *educazione* si piglia in due sensi. Talvolta per educazione comprendiamo tutte le cagioni esterne che possono o perfezionare od impedire le disposizioni naturali: altre volte intendiamo solamente la disciplina de' genitori, degl' institutori, specialmente nella fanciullezza e nell'adolescenza. Ora noi consideriamo l'educazione nel secondo significato. Essa non può cangiar la natura; ma può dirigerla. Le prime impressioni sono le più durevoli. Ma nell'educazione le impressioni hanno un'altra cagione di durata: esse sono frequentissime e, diremmo, continue. Gran parte dell' educazione è il buon esempio. L'uomo tende naturalmente all'imitazione e alla simpatia. Ma si avverta che anche l'antipatia può arrecare vantaggio. Gli Spartani ubbriacavano gli schiavi per ispirare a' loro figliuoli un' avversione a quel vizio. Si disputò se l'educazione privata debbasi preferire alla pubblica, o questa a quella. Certo la pubblica ha inconvenienti. Un vizioso ne corrompe molti. Ma vi sono pur molti buoni esempli. Feder sta per la pubblica, e ne adduce le seguenti ragioni: 1.° Si acquista la conoscenza pratica degli uomini. 2.° Si diviene più franco e coraggioso. 3.° Cresce la simpatia o benevolenza per l'umanità. Frattanto non dissimula: 1.° che nell'educazione privata ciascun soggetto può esser meglio diretto allo

scopo che si propone; 2.° che vi si può adoperare maggior diligenza, non essendo l'ammaestramento diviso fra molti; 3.° che si può meglio secondar la natura. Nell'educazione in generale occorrono certi difetti, i quali esercitano un gran potere sul carattere. 1.° Si suppongono cognizioni od abilità che non si hanno. 2.° Si reprimono le naturali tendenze. 3.° Non si persuadono gli alunni dell'utilità che potranno ricavare da quanto vien loro insegnato. 4.° O soverchia severità, o soverchia indulgenza. 5.° La parzialità. La lettura ed i viaggi son due mezzi di conoscere il mondo: ma conviene aver modo e misura. Il molto leggere affievolisce la complessione; confonde le idee. Il viaggiare apporta maggiori vantaggi: affortifica il corpo, e fa conoscere il mondo praticamente: nulla più giova al morale che confrontare i costumi de' popoli. Si è preteso che la madre possa imprimere certe inclinazioni al feto, ed al nato per mezzo del latte. Se non vi è comunicazione tra l'utero ed il feto per mezzo de' nervi, vi ha mediante i vasi sanguigni. Lavater è uno fra questi. Siffatta opinione è improbabile; perchè la madre non potrebbe influire che sul fisico. Così pure il latte o della madre o della nutrice non può che conferire alla vigoria e all'indebolimento del corpo: del resto l'osservazione giornaliera dimostra che fanciulli nutricati col medesimo latte mostrarono diversissime inclinazioni. La simpatia che si è voluto ammettere tra i genitori e i figliuoli che non erano vissuti insieme per lunghi anni; una simile simpatia alla propria nazione da cui fu divelto nella prima fanciullezza, il che viene attestato da Kolbe, sentono di favola. È vero che ignoriamo il modo con cui si comunicano le inclinazioni: ma non dobbiamo far congetture non appoggiate alla sperienza. Si è veduto che l'uomo soggiace all'influenza di cagioni morali e di cagioni fisiche. Or cercasi, qual sia la maggiore, e se le tendenze abbiano basi originarie nell'anima. Feder non osa diffinire il primo punto, ed ammette un equilibrio tra

le due maniere di cagioni. Quanto al secondo punto, combatte Bayle, Elvezio e Wolf, i quali scrissero che tutte le anime, non solo degli uomini, ma eziandio de' bruti, hanno pari facoltà fondamentali. Combatte Hume ed Home, i quali ammisero varie specie di uomini. Egli propende a credere che le anime umane abbiano pari facoltà e forze originarie.

## II.

Abbiamo altrove avvertito, e giova qui ripetere, che per animo intendono i metafisici non l'anima in generale, ma sibbene l'anima in quanto è capevole di affetti: insomma ciò che suol dirsi nel comune linguaggio cuore o volontà. Premesso questo avvertimento, passiamo a discutere i pensamenti di Feder. Le tendenze non sono sensazioni, ma sovente succedono alle sensazioni. Dappoichè l'anima ha sentito l'impressione di oggetti esterni, od anche impressioni interne, sente nascere in sè una tendenza. Svolgiamo questa proposizione. Vi ha due specie d'impressioni: le une sono esterne, le altre interne. Le prime sono cagionate da oggetti esterni; così la luce esercita la sua azione od impressione sulla retina. Le impressioni interne sono prodotte o da agenti interni, o da certi stati dell'organismo vivente. Perciò debbonsi dividere in due ordini. Il sangue esercita la sua impressione sul cuore, sulle arterie e vene: qui vi ha uno stimolo interno al corpo, esterno tuttavia all'organismo solido. In certi casi l'impressione non è prodotta da veruno agente, ma bensì da una condizione dell'organismo; condizione che fa le veci di stimolo: così, ad esempio, la mancanza di molecole necessarie all'organismo produce la fame. Dunque le sensazioni si possono dividere in esterne ed interne; e queste in prodotte da stimoli, e prodotte da mutamenti proprj dell'organismo independentemente da stimolo. Appena è

mestieri di avvertire che dicendo sensazioni esterne intendiamo prodotte da agenti esterni; perocchè la sensazione, propriamente parlando, è sempre interna. Le sensazioni, tanto esterne che interne, dividonsi in grate e spiacevoli: le prime destano il desiderio di fruir lungamente dell'oggetto, o di conservar quelle condizioni che le produssero: le seconde inducono atti per allontanarle e cessarne la cagione. Sin qui si vede che prima si ha la sensazione, poi la tendenza. Se la tendenza si riferisce al fisico, dicesi appetito; se al morale, appellasi affetto. Dunque non si può ammetter con Feder che sienvi le sensazioni di voglía o non voglia. Ma concediamo che si possano considerare insieme le sensazioni e il desiderio che ne è la conseguenza. Osserviamo che non vi sono sensazioni di non voglia. Non ci è sensazione che non sia nè piacevole, nè spiacevole. Ma ammettiamo pur questo: siffatte sensazioni senza voglia non potrebbero più riferirsi all'animo, cioè alla volontà. Sensazione di voglia e tendenza non si possono in verun modo scompagnare: voglia e brama sono tutt'uno. Tutti gli animi sono governati da' sensi; tutti bramano il bene; tutti sfuggono il male. Ma fra il virtuoso ed il vizioso vi passa questa gran differenza. Il virtuoso modera gli appetiti, ed indirizzali all'onesto: il vizioso, per soddisfare agli appetiti, non dà retta a' consigli della ragione. Il virtuoso ama il bene, ma il bene vero ed assoluto: il vizioso va dietro a' beni apparenti, fallaci, disformi dal giusto. Il virtuoso sfugge il vero male, che è la colpa: il vizioso sfugge i cimenti che sono necessarj a vincere le male cupidigie. Il vario grado delle tendenze dipende da due cagioni: l'una si riferisce all'intelletto, l'altra alla volontà. Chi non ha piena conoscenza del bene, non può desiderarlo con tanto ardore, come chi con la cultura del suo intelletto ne scorge tutte le relazioni e tutte le conseguenze. Chi acquistò gagliardia di volontà con esercitarsi nel culto della virtù, sente sempre più il pre-

gio di lei; anzi ne prova infine un irresistibile bisogno. Vi ha pur qualche parte il fisico: ma non tanta che possa accrescere o scemare il merito od il demerito. Il flemmatico trova meno difficoltà a vincere le passioni, che il bilioso; e ciò per un forte motivo: le passioni sono più deboli nel primo, che nel secondo. Ma si noti che il merito è in ragione dell' opera: dunque tanto maggiore, quanto maggiori sono le difficoltà. Non è gran virtù la mansuetudine in un flemmatico: è somma in un bilioso. Dirò ancor di più: la freddezza di temperamento non è virtù: e chi direbbe mansueto un imbecille? La virtù non è mai tumultuosa; ma non ne segue che sia sempre pacata. Tumulto esprime disordine; la virtù è sempre ordinata; ma nella battaglia che sostiene contro le passioni è tutt' altro che pacata. Le differenze degli animi procedono anzi da' sensi interni, da' sensi istintivi, dall'intelletto, che da' sensi esterni. Per sensi interni intendasi qui il comune sensorio; per sensi istintivi quelli che riseggono ne' varj visceri che spettano alla vita vegetativa. Dilucidiamo la cosa. L' uomo vive due vite. L' una l' ha comune con le piante, ed è quella per cui il corpo rinnova di continuo il suo organismo onde sia atto a vivere; questa vita si è detta interna, organica, vegetativa, nutritiva. Per l'altra vita si mantiene una corrispondenza tra il corpo vivente e gli oggetti esterni; appellasi vita esterna, animale, sensifera. La vita animale è comune all'uomo ed agli animali. Ma nell' uomo vi sono facoltà proprie, che non si possono più spiegare con la fisiologia. Tali sono l' intelletto ed il libero arbitrio. Alcuni fisiologi moderni ammisero funzioni intellettuali; un tal modo di dire non è esatto. Col termine di *funzioni* si sogliono esprimere le funzioni della vita, ma non le operazioni dell' anima. Dirò tuttavia che funzione vuol dir uso od uffizio, e per conseguenza non ripugnerebbe di appellare funzioni gli atti dell' anima, ossia le facoltà messe in esercizio: ma allora converrebbe

avvertire l'applicazione del termine di *funzione* all' uomo intellettuale e morale. Dopo avere stabilito le due vite, l'organica e l'animale, convien riflettere che hanno tra loro una stretta relazione. Nell'ámbito del corpo stanno collocati gli organi sensorj esterni; essi ricevono le impressioni di oggetti esterni e le tramandano al comune sensorio. Questo è composto di parecchi organi sensorj, i quali perciò debbonsi dire interni. I sensi sono le funzioni degli organi sensorj: dunque si divideranno pure in esterni ed interni. Ma vi ha sensi distinti da' summentovati; e sono quelli della fame, della sete e simili. Essi hanno la loro sede in visceri che servono alla vita organica ed alla conservazione della specie; questi sensi vennero detti da Cabanis sensi istintivi. Si potrebbero pure denominare sensi organici, siccome quelli che ragguardano alla vita organica. Avvi di più un senso particolare, specialmente investigato da' moderni, ed appellato cenestesi. Si definisce qual sentimento confuso, cioè non relativo a verun oggetto, a veruna parte del corpo, per cui sentiamo lo stato di tutto il corpo. Ho detto confuso, cioè non relativo a verun oggetto, nè a veruna parte del corpo; perocchè non dipende da oggetti esterni, nè si appalesa per una sensazione di qualche parte; del resto non è confuso per quello che spetta alla forza, anzi è manifestissimo. Un esempio darà una cognizione assai più facile e chiara, che non la succinta definizione. Colui che è sano prova un sentimento in tutto il corpo; è piacevole; ma non ci è veruna parte in cui si provi un piacere determinato. Non dipende da influenza esterna; suppongo che non vi sia veruna cagione esterna che procuri quel piacere. Questo sentimento di ben essere spetta alla cenestesi. Talvolta non ci sentiamo bene; nè possiamo accusare veruna cagione esterna che produca quell'effetto; nè sentiamo verun dolore in una parte; questo stato dicesi dagl'Italiani *di mala voglia*. Cicerone soleva dire per esprimere lo stesso stato:

*Mihi displiceo.* Questa confusa molestia, questa noja spetta pure alla cenestesi. Il sentimento di sè stesso, del quale parla Feder, debbesi riguardare come la cenestesi. Il che si può facilmente dedurre dal contesto. Talvolta per sentimento di sè stesso si intende la conscienza di sè, ma procedente da riflessione: in tal caso si debbe riferire all'intelletto, e non alla sola percezione. I sensi esterni non esercitano un' immediata influenza sull'animo; e veramente molti possono avere egual perfezione ne'sensi esterni, e tuttavia avere notevol differenza negli affetti. Feder dice che per lo ministerio de'sensi esterni noi conosciamo il mondo esterno. Rispondo che la cognizione del mondo esterno, per quello che ragguarda agli affetti, debbesi anzi riferire all'intelletto. Ma in tal caso l'intelletto rappresenta alla volontà le immagini, e la volontà ne fa la scelta: i sensi esterni non fanno che somministrare i materiali all' intelletto; questo li raccoglie, la ragione gli esamina, li mette in ordine, li confronta, ne porta giudizio. Quando manca l'uso d' un senso a nativitate, concedo che manchino le idee relative e gl' impulsi che ne sono la consegnenza: ma non è così quando il senso si esercitò per qualche tempo e poi cessò di operare. E qui non debbo tacere che la mia proposizione è contraria a quanto scrive Darwin. Egli fa la questione: Se si possa conoscere quando la cateratta è semplice, e quando è associata all' amaurosi. E poichè questa mia scrittura potrà forse pervenire alle mani di persone che non sieno versate nella patologia, mi credo in debito di definire le due mentovate malattie. Nel globo dell'occhio vi sono due ordini di parti; una parte è quella che debb' essere impressionata dalla luce, ed è la retina, espansione del nervo ottico o visivo. Il primo ordine è costituito dalla retina e dal nervo ottico. Altre parti sono destinate a governare, riflettere, rifrangere la luce; onde i raggi superflui sieno rimbalzati, i raggi necessarj sieno riuniti in un foco. Fra le parti diafane desti-

nate a trasmettere la luce v' ha la lente cristallina. Talvolta essa diventa opaca, epperciò non tramanda più i raggi di luce che vennero rifratti dalle parti diafane anteriori; dunque non può effettuarsi la vista, o, come suolsi pur dire, visione. Questa malattia è denominata cateratta. Per amaurosi si intende la paralisi, ossia mancanza di senso, della retina. Ora può esservi cateratta senza amaurosi, e può esservi cateratta con amaurosi. Sarebbe utilissimo di determinarlo; perchè se vi ha sola la cateratta, togliendo via la lente cristallina, si restituisce la vista: ma se vi fosse pura amaurosi, l' operazione chirurgica riuscirebbe indarno. Or Darwin propone questo criterio: Si domandi all'infermo, se ne' suoi sogni gli si parino innanzi fantasmi luminosi; se risponde affermativamente, non ci è amaurosi; se nega, l' amaurosi è indubitabile. Il criterio non solamente è fallace, ma è falso. Mi basterebbe notare che moltissimi sono gli affetti da amaurosi, i quali richiamano assai bene cose che conobbero per mezzo della vista. Basterebbe, dico, il fatto per abbattere la sentenza di Darwin: ma mi sia consentito di aggiungere un semplice ragionamento fisiologico. Nell'apparato visorio dobbiamo contare tre organi: cioè la retina, il nervo ottico, una parte del comune sensorio. Supponiamo amaurosi nella retina, e non in tutto il decorso del nervo ottico: supponiamla in tutta la lunghezza di detto nervo, ma non nel comune sensorio; egli è facile di capire come si possano esercitare l'immaginazione e la memoria de' fantasmi luminosi. E qui si presenta spontaneo un corollario: se l'amaurosi esistesse nel comune sensorio, avrebbe luogo quanto dice Darwin. La mancanza d'un senso si vede accompagnata da maggiore energia degli altri. Si suole ammirare la provvidenza della natura; ma si può assai meglio spiegare l' effetto con dire che gli altri sensi sono renduti più energici dall' esercizio. La percezione susseguita ad un'attuale sensazione, la percezione rinnovata per lo ministerio del-

l'immaginazione e della memoria, è vero che eccita la volontà; ma sovente l'energia della volontà esisteva già prima; o, per dir meglio, la maggiore attività nel percepire, e la maggiore attività nel volere sono due condizioni associate, senza che se ne debba solamente e costantemente attribuire all'una delle due condizioni influenza d'imperio sull'altra. Non posso soscrivermi a quello che dice Feder, essere in parte volontaria la vivacità della fantasia. È in noi fare attenzione; in tal caso la percezione diventa più forte: è in noi esercitare la fantasia, e coll'esercizio renderla a poco a poco più attiva; ma non è in poter nostro tutto ad un tratto aumentare la nostra immaginativa. Ne abbiamo un esempio ne' poeti falliti; che così mi sia lecito d'appellare i poetastri. Eglino hanno bell'invocare Apollo e le Muse, od, in altri termini, han bello eccitare la loro fantasia; i loro versi sono pur sempre tali da provocare o la noja o l'indignazione. L'intelletto non può crear le tendenze; ma può e debbe governarle, e indirizzarle all'onesto. I timorati della lingua italiana bandiscono la croce addosso a coloro che servonsi del termine di *genj* ad esprimere coloro i quali danno prova d'ingegno straordinario. E tuttavia io m'ardisco professare che parmi, non che comportabile, lodevolissimo questo vocabolo. I Latini prendevano la voce *genius* in due sensi. Il più sovente intendevano il proprio volere; così leggiamo: *Suo genio indulgere;* che si interpreta attenersi a quanto ne ispira il cuore: in altri casi *genius* esprime Semidio. I due sensi si possono facilmente ravvicinare. I Gentili avevano un'oscura idea d'una verità che il popolo eletto riconosceva dalla Rivelazione; ammettevano spiriti consiglieri de' mortali: davano ad essi il nome di demoni. Dunque attribuivano a' demoni, ordine di Semidei, le inspirazioni del loro animo. Ora mi sembra che gl'ingegni creatori si possano riguardare come uomini privilegiati. Certo non voglio che si ritenga il senso della superstizione gentilesca: ma

poichè sogliamo dire divini Omero, Platone, Dante, ed altri non pochi, e perchè non potremmo adottare il termine di *genj?* Qualcheduno mi dirà temerario, perchè propongo innovazioni nella lingua, non essendo iniziato ne' misteri delle lettere. Al che rispondo che moltissimi valgonsi di detto vocabolo; che alcuni di loro hanno lingua di valenti filologi; che un gran numero di votanti può forse meritar qualche considerazione appo i custodi e vindici della favella dell' Alighieri. Torniamo in via. Quanto si dice del nativo e dell' acquisito merita circoscrizione. Si acquistano le idee, si esercita e si perfeziona l' ingegno; ma si cerca se l' ingegno si possa creare coll' opera nostra. In generale si può rispondere di no. Chi è imbecille, ha bello studiare, non acquisterà mai ingegno. Convien tuttavia far due eccezioni. Qualche volta addiviene che nel succedersi dell' età si sviluppi l' ingegno che non si era mai in pria manifestato. L' effetto si spiega in tal modo. Nel succedersi dell' età avvengono notevoli mutamenti nel corpo; può dunque accadere un mutamento per cui l' esercizio delle funzioni sensorie si faccia più regolare, più armonico, più adatto all' uso dell' intelletto. L' altra eccezione è assai rara. Alcuni non avevano mai dato indizj d' ingegno; caddero dall' alto, o per altra cagione riportarono lesioni al capo; ebbene, tutto all' improvviso si mostrarono abili agli studj. Convien dire che le fibre sensorie non potessero liberamente operare per qualche ostacolo; come, ad esempio, per vaso sanguigno ingorgato e tumido; che nella caduta o percossa siasi per fortunato accidente rimosso quell' impedimento. Ma questi casi avventurosi sono, il pur riputerò, assai rari; mentrechè frequentissimi sono gli esempli di coloro che per la mentovata cagione perdettero quell' ingegno per cui avevano alzato grido di sè. La cultura dell' intelletto infrena le tendenze, anche independentemente dall' influsso morale. Egli è una legge dell' economia vivente, che, quando un organo è molto attivo, altri

diventino meno attivi, anzi sembrino affatto inattivi. Nell' esercizio delle facoltà intellettuali molta è l' energia del comune sensorio; quindi meno attive diventano quelle condizioni da cui procedono le tendenze od affetti. La legge appellasi antitesi, che esprime opposizione. Dunque l' esercizio della mente esercita due influenze sugli affetti: l' una morale, l' altra fisica. Qui può aver luogo la questione che fu di spesso agitata: Se la cultura dell' ingegno snervi gli animi. Gli uni, od ignoranti o maligni, notano che i dotti non furono i migliori difensori della patria: altri, fra i quali il Verulamio, vorrebbero vedere una generale diffusione delle umane cognizioni. Senza entrare ne' minuti argomenti degli uni e degli altri, mi limiterò a dire il mio avviso. La scienza scema il naturale, ma cresce l' acquisito: scema il fisico, ma cresce il morale: scema l' empito, ma cresce l' accorgimento. L' incolto è più gagliardo della persona; ma è insensibile allo stimolo morale; opera senza ordine, e spesso pur senza scopo: certo poi il suo scopo non può essere che il piacer fisico, il quale è fallace e di brieve durata: al contrario il saggio, se è meno robusto di muscolatura, è più sensitivo; ha presenti tutte le conseguenze, anche le più remote; opera con prudenza; ha un fine sublime; epperciò non si lascia mai abbattere d' animo. Io mi persuado che Milone crotoniate non avrebbe fatto quello che fecero Muzio Scevola e Attilio Regolo. I temperamenti vennero per li moderni fisiologi derivati dalla preponderanza di qualche sistema od organo od apparato. Così il temperamento sanguigno fu dedotto non dal sangue, ma bensì dal predominio del sistema irrigatore o sanguigno. Non debbesi ragguardare, almeno solamente, al peso del cervello per valutare il grado d' ingegno. L' energia de' tessuti e degli organi non è in ragione della loro grossezza, ma bensì di altre condizioni, fra le quali il vario grado di consistenza o fluidità. Si noti di passaggio che avrebbe fatto meglio Wrisberg a proporre

il volume del cervello; perciocchè si può determinare dalla grossezza del capo. Debbesi considerare la condizione degl' ingegni, durante la vita, per trarne profitto, e non differire all'apertura del cadavere per poter pesare il cervello. Il cervello non ha veruna influenza su' movimenti del cuore. Non ci è temperamento ipocondriaco; l'ipocondria si è malattia, ed il temperamento non è condizione morbosa. Alcuni scambiano temperamento melanconico e temperamento ipocondriaco. Osservo che questo scambio non regge; stantechè sono stati diversi, come si può vedere presso i patologi. Del resto avverto che Feder ammette il temperamento ipocondriaco come distinto dal melanconico. Il caldo per sè non indebolisce; ma può produrre uno stato che mentisce la debolezza, ed in un modo indiretto e remoto uno stato di vera debolezza. Proviamo le due proposizioni. Quelli che sono stranieri alla medicina giudicano della debolezza dalla difficoltà e lentezza de' movimenti: ora vi ha uno stato in cui trovasi il mentovato carattere, il quale stato vien riputato debolezza, ed è tutt'altro; è un eccesso di forze; viene da' medici detto oppressione di forze. Egli è facile di dimostrare *a posteriori*, ossia dagli effetti, la differenza che passa tra l'oppressione di forze e la debolezza. Gli eccitanti, come il vino e le acquarzenti, nuocono nel primo stato, e sono utili nel secondo. Ma non si può nemmanco negare che un calore non troppo forte, tale insomma da produrre tepore, produce una vera debolezza. Altri si soffermi alcun poco in un'aria secca e tiepida; cadrà in languore: avrà vantaggio e non danno dagli eccitanti. Ma come mai il tepore, che è pur desso calore, apporta debolezza? Si può spiegare così. Il tepore induce rilassatezza ne' tessuti, e la rilassatezza induce debolezza. Il freddo non apporta oppressione di forze, ma vera debolezza. Intanto l'influenza del clima non impedisce ogni cultura dell'intelletto, nè toglie la libertà della volontà. Coloro che si separarono dal

grembo della Chiesa, nelle loro scritture non sanno essere imparziali e giusti. Forte c'incresce che Feder in molti punti abbia negato verità manifestissime; non per altro, se mal non mi appongo, che per combattere il cattolicismo. Aggiungasi che egli confonde il Sommo Pontefice col Principe Ecclesiastico. È vero che le due autorità si riuniscono in una sola persona; ma non si possono per questo confondere. La Chiesa Cattolica è l'universalità de'Fedeli, avente per capo il Vicario di Cristo. Il Principato Pontificio è circoscritto agli Stati dal Sommo Pontefice posseduti. Non si potrà mai diffinire la quistione: Qual sia il miglior governo. Ciascuna nazione preferisce il proprio: ma, se stiamo alla storia, niuno potrà negare che la monarchia è più stabile. La condizione di moderata è inutile. Tutte le forme di governi addomandano leggi. Il monarca dicesi arbitro, inquantochè nel far le leggi non è vincolato ad altri; del resto non può contrastare alle leggi divine, sì positive che naturali: e non vi ha re che si creda superiore alle suddette leggi. La fantasia creò la fortuna, e dielle un assoluto imperio: fissiamo lo sguardo nell'opera nostra: vedremo che non è una realità. Ma seguiamo il comune linguaggio: io dico che la fortuna può assai poco su di noi. Vi ha poveri virtuosi, e poveri viziosi: lo stesso dicasi de'ricchi. Di più, le ricchezze e la povertà assai sovente procedono da noi stessi. Le due condizioni vogliono essere guardate sotto due aspetti. V'ha una povertà ricca, ed una ricchezza povera. Assai poco è piucchè bastevole per soddisfare a' veri bisogni: e chi nuota nell'oro quasi sempre è poverissimo, perchè non sa farne uso per acquistarsi stima e benevolenza, nè si mostra mai sazio. Merita d'esser letta e riletta l'opera del Bartoli, che porta per titolo: *La Povertà contenta.* La Religione non è solo ispirata dal sentimento della propria debolezza: è comandata da un sentimento interno, ravvalorata dall'intelletto: ma anche i più gagliardi sentono la verità dell'esistenza di un Dio, e il dovere

di adorarlo e di osservarne le leggi. È vero che il sesso femmineo è generalmente più divoto: ma questo dipende dall'essere meno esposto alla corruzione dell' intelletto. La cultura della ragione ci conferma nella verità; ma se per la massima delle sventure ci lasciamo sopraffare dalle passioni, la dottrina ci presenta le armi per combatterle, o, per dir meglio, per opporci alle voci della coscienza. La donna è per natura più sensitiva del maschio, più immaginosa; perciò meno circospetta ne' suoi giudizj. Non si accusi il modo con cui è educata: l'educazione si è temperata alla natura. Disse assai bene Ippocrate: *Fœmina ad pueri naturam accedit.* La pratica degli Spartani di far vedere a' giovani le stomachevoli scene degli ubbriaconi, per me, non è senza pericolo. Noi siamo più inclinati al male che al bene: un cattivo esempio è assai più possente che molti buoni esempli. Ma sugli Spartani si avverte che detestavano gli ubbriachi; dunque il vantaggio che ne potè emergere dipendeva dalla pubblica disapprovazione di quel vizio. Io mi avviso che l'educazione privata debba preparare alla pubblica; che la pubblica debba confermare e compire la privata. Alla felicità dell' Imperio non si richiede solamente che gl'individui sieno virtuosi: ma è di più utile che tutte le menti e tutti i cuori, più questi che quelle, tendano ad uno scopo; sieno, per così dire, unisoni. Che la molta lettura affievolisca la complessione, non si può negare; ma non si può dire che confonda le idee. La confusione delle idee dipende piuttosto dal leggere senza avere le cognizioni preliminari, e dal non serbar ordine: il che avviene pure con poca lettura. Il temperamento e la complessione dipendono molto da' genitori; ma nè la fantasia può indurre inclinazioni nel feto, nè il latte nel neonato. Quello che è assai possente si è l'esempio della madre o della nutrice. Qui siamo pienamente d' accordo con Feder: e così pure in ciò che propone dell' avere l'anima umana pari facoltà e forze originarie.

# DISCORSO XIX.

SECOLO DICIANNOVESIMO.

# I.

Tutti gli uomini aspirano alla felicità; ma non si accordano sulla sua essenza. Gli uni la ripongono nel piacere, gli altri nell'allontanare il dolore: questi ne' gaudj dell'anima, quelli nell'onore, nelle ricchezze, nella sanità. Non sono nemmanco d'accordo sulla possibilità od impossibilità di giungere alla felicità. Gli uni dicono essere facile e dipender da noi: osservano essere molte e copiose le sorgenti de' piaceri che la natura ci offre: altri al contrario disperano di poter essere felici, atteso le tante cagioni che amareggiano la vita, e l'impossibilità di sfuggirle: soggiungono che gli stessi diletti finiscono per non essere più sentiti, venendo meno le forze del corpo. Altri, più moderati, vogliono che i piaceri e i dolori si ragguaglino, e che perciò non dobbiamo affaticarci nell'aumentare i primi e scemare i secondi. Feder emette questa proposizione: I beni da' quali dipende la felicità spettare a quelli che sono in nostro potere. Gli esterni possono contribuir qualche cosa: ma possono pur anco mancare; dunque non debbonsi riguardare come condizione essenziale. Quando si hanno beni esterni, per poter trarne vantaggio alla felicità, conviene saper farne buon uso: altrimenti diventano occasion d'infelicità. Propongonsi i seguenti precetti: 1.° Si goda con moderazione, onde si goda più lungamente. 2.° Si attingano i pia-

deri alle sorgenti della natura. 3.° Si presti attenzione alle più lievi cagioni che possono dar diletto: non si guardi solo alle grandi: 4.° Non si contempli superficialmente la bella natura, ma si esamini in ciascuna sua parte. 5.° Non si pretenda di goder tutto in una volta. In poche parole, ci vuol moderazione. Questo non dee consistere in una diminuzione di brame, ma in un tal godere, che non tolga agli altri di godere. La moda non debb'essere tiranna: si segua pure, ma con moderazione: non siamo dependenti dal caso, non dal capriccio degli uomini; ma da noi stessi e dalla natura. Non siamo incontentabili: non cerchiamo di comparire quelli che non siamo: non facciamci un bisogno dell'onore: se l'otteniamo, consideriamolo come un motivo di procedere in meglio nelle scienze; andiamo in traccia del vero, ma con tranquillità. La smania di saper tutto ne gitta nel dubbio e nell'errore. Ne' mali fisici procuriamo all'anima altre forti impressioni: si sopporti con costanza; ne' mali morali riformiamo i costumi: si abbia ricorso alla Religione che a' pentiti assicura il perdono di Dio. La fantasia ha molto potere ad accrescere i beni ed i mali. Dunque si pensi a governarla. La lettura, l'istruzione, la società sono gran mezzi di conforto. La morte si rappresenta all'umanità in terribile aspetto: eppure a chi ben la mira non è paurosa. Il virtuoso è certo del premio: il peccatore pentito ha giusto motivo di sperare il perdono. Qui Feder, mentre commenda l'uomo religioso, fa una supposizione, che colui il quale non credesse all'immortalità dell'anima, solchè sia ben vissuto, non avrebbe di che paventare la morte: non nega frattanto che il malvagio, anche materialista, debbe a malincuore distaccarsi da' beni che soli ammette. Uno de' motivi che può diminuire il timor della morte si è la simpatia, per cui lasciando a' nostri cari i frutti di nostra industria, ci immaginiamo di vivere oltre la tomba. Per esser felici, il primo studio che dobbiamo fare si è quello delle nostre forze, delle

inclinazioni, de' bisogni: allora ci riesce agevole di farne buon uso. Dipendendo la felicità da' beni che sono in poter nostro, egli è manifesto che l'intelletto e la ragione ne sono la base ed il fondamento. Ma è pur necessario che l'intelletto serbi moderazione nelle sue disquisizioni. I piaceri che sono maggiormente in nostro potere, che sono puri e perenni, ci provengono dalla Religione: il giusto gode in sulla terra un paradiso. La Religione ci comanda l'amor de' nostri simili; nè aspetta a premiarci nella vita avvenire. Il veder gli altri partecipi di nostra felicità, il goder tutti insieme, è un gaudio ineffabile. Tutto ciò che in sè, cioè per sua natura, procura diletto all'uomo, dicesi bene: ma fra i beni, qual mai fia il sommo? Gli uni il riposero nella sapienza o perfezione dell'intelletto; altri nella bontà del cuore; altri nella virtù. Feder il colloca nell'attitudine dell'intelletto a conoscere facilmente ed esattamente ciò che dee sapersi per conseguire la felicità, e nell'attitudine della volontà a fare ciò che l'intelletto le rappresentò come buono. Ma cercando se l'intelletto abbia la parte prima e precipua, ovvero la volontà, egli sta per la volontà; perchè l'intelletto nelle sue decisioni dipende particolarmente da essa volontà. La felicità è relativa a' temperamenti. Coloro i quali hanno una fervida fantasia hanno passioni molto gagliarde. I deboli circoscrivono le loro brame e speranze. Quelli che provano gradevoli sensazioni trovano più facilmente la felicità. I flemmatici non sono capaci di felicità positiva: ma possono averla negativa, essendo privi di affanni. Vuolsi pur ragguardare all'età. Il giovane ha assai più mezzi per essere felice: ha minori bisogni, si accontenta facilmente, nè cerca di penetrare le conseguenze; è facile allo sdegno, ma è ancor più facile a rabbonacciarsi; e sentendosi gagliardo della persona, trova un piacere nel suo stato fisico. Quanto più l'uomo è presso alla fanciullezza, tanto più moderate sono le sue brame: bagattelle il rallegrano: a misura che pro-

cede verso la virilità, i suoi desiderj si aggrandiscono, e diventano più durevoli. Il vecchio trova la felicità in una pace tranquilla, nell'essere ossequiato da' figliuoli e da' nepoti, e nel raccordare quanto fece nelle preterite età. Il sesso importa differenze; alcune delle quali derivano dall'organizzazione: ma debbesi pur tenere in conto le abitudini sociali, le abitudini particolari, ed altre circostanze eventuali. Il modo di vivere e le relazioni politiche esercitano una poderosa influenza sulle tendenze morali. Il selvaggio è sempre fanciullo: la cultura dell'intelletto induce di necessità gran numero di desiderj. Fra le tre specie di governi, Feder dà la preferenza alla monarchia moderata: poi vi mette la repubblica ben diretta. L'uomo è un essere intelligente, e debbe aspettare la sua felicità dall'intelletto. La ragione ci fa conoscere le condizioni del corpo, le circostanze o condizioni esterne, onde possiamo trarne tutto il possibile vantaggio.

Qui Feder entra in un campo più esteso, facendosi ad investigare le basi naturali del diritto. Incominciando dal considerare il sentimento od istinto morale, egli il considera, non come un proprio senso, ma bensì qual risultato di molte sensazioni fondamentali. Crede che non possa essere un sicuro fondamento del retto. Vuol bene che si consulti; ma che non si abbia per sufficiente. Per giusto debbasi intendere ciò che è consenziente con le invariabili proprietà della natura. La legge esprime necessaria coerenza, ovvero principio indicante siffatta coerenza. Il termine di *legge* si può riferire tanto al fisico, quanto al morale. La legge nel senso morale è fondata sul libero arbitrio e sulla necessità. Vi ha cose che riguardiamo giuste per intima convinzione e necessità: questa dicesi necessità morale. Essa non è independente dalla libera volontà. La verità ha sulla nostra volontà una gran forza, per cui è, per così dire, limitata nella sua libertà. Questa limitazione di arbitrio dicesi obbligazione: e ciò cui si riferisce l'obbligazione appellasi dovere. La necessità

morale, giova ripeterlo, non toglie la libertà od arbitrio; perocchè sta sempre in noi l'elezione. Nella natura perfetta non vi era contrasto tra l'intelletto e la volontà: nella natura corrotta insorse tal conflitto. Nella prima non vi era nemmanco idea di obbligo e di dovere: ma nella seconda si sentì che conveniva infrenare e dirigere le inclinazioni. Vi ha doveri determinati dalla stessa natura; ossia tali che si conoscono senza verun ammaestramento. Dicasi lo stesso de' diritti. Diritto è libertà di agire secondo la legge morale: il dovere governa quella libertà. Diritti naturali, doveri naturali non potrebbono sussistere senza Divinità. Ma Feder si gitta in un precipizio, dicendo che le leggi le quali reprimono le tendenze della natura non si possono riguardare come voleri di Dio. Alcuni ammisero una necessità metafisica d'agire. Feder li combatte, riflettendo che tutti i giudizj morali si riferiscono ad azioni libere; che vi ha bene azioni non libere, ma che queste non entrano nella moralità. Nel sistema dell'ottimismo si pretende che il tutto, ossia il sistema delle cose, sia il miglior possibile: e che in conseguenza nulla vi sia che si possa dire cattivo. La quale opinione è troppo ripugnante al buon senso. A che pro Iddio avrebbe dato all'uomo la ragione, se fosse inutile la ricerca di ciò che debbasi seguire, e ciò che debbasi evitare? Le massime fondamentali della moralità, ovvero le prime leggi della natura, sono queste: 1.° Asseconda la natura. 2.° Attienti al vero. 3.° Ubbidisci al volere di Dio. 4.° Ama te stesso. 5.° Ama gli altri. 6.° Ispira agli altri questi sentimenti. Le leggi di natura non sono assolute, illimitate, universali, immutabili. Tutti gli uomini non hanno eguale abilità a conoscerle: dunque esse non sono obbligatorie per tutti. Una legge per essere obbligatoria dee poter essere conosciuta. Le leggi naturali dipendono da condizioni e circostanze relative a' popoli ed agl'individui. Sul punto, se sianvi azioni indifferenti, l'Autore sta per l'affermativa. Per azioni

moralmente indifferenti tien quelle cui non ci determina verun dovere.

Entrando in una più ardua controversia, che ragguarda alla storia naturale delle idee morali fondamentali, si allontana da coloro i quali affermano che l'idea del buono o giusto sia una semplice idea fondamentale del nostro intelletto. Si fonda su questo argomento. L'idea del bene morale o buono procede dall'idea generale del bene, del vero, dell'onesto: a conoscere tutte le conseguenze d'un'azione per le quali si possa portarne giudizio, si addomanda raziocinio e sperienza. Fuori dello stato socievole, molte idee morali mancherebbero di materia e di scopo: ma nello stato socievole vi ha diverse cagioni che possono od accrescere o diminuire il perfezionamento di quelle idee. Si osservano diverse opinioni sul giusto; perciò alcuni misero in dubbio la realtà d'un dritto naturale. Feder pretende che le leggi morali naturali abbiano per base la ragionata intelligenza delle leggi fisiche naturali. Onde vi sia obbligazione, è necessario che abbiamo un impulso ragionevole; che conosciamo l'obbligazione. Di qui il nostro Autore deduce che vi ha tre precipue maniere di leggi. 1.° Leggi riconosciute come obbligatorie. 2.° Leggi che hanno per fondamento la volontà palesata: queste diconsi positive, da alcuni arbitrarie: il primo nome è più adatto: dividonsi in divine ed umane. 3.° Leggi arbitrarie, le quali non hanno fondamento intrinseco d'obbligazione, ma soltanto in virtù di idee e tendenze fallaci: furono pur dette leggi di convenzione: ma questa denominazione è troppo estesa. Le leggi positive, per essere obbligatorie, debbono essere note, unite ad impulsi sufficienti, conformi all'idea d'un giusto contegno, non superiori al poter fisico. Le leggi positive umane debbono riferirsi alle azioni esterne. I diritti e' doveri interni sono della stessa natura: hanno per fondamento la coscienza. I diritti che si possono sostenere con la forza diconsi coattivi o perfetti. I doveri che corrispondono ad essi

appellansi coattivi od assoluti, ovvero semplicemente obbligazioni. I diritti e' doveri che non si possono sostener con la forza sono chiamati imperfetti. Si fa questione, se ogni diritto importi dovere. Si può dividere in tre punti: 1.° Se chi ha il diritto od autorità su qualche cosa vi sia pure obbligato. 2.° Se chi ha il diritto su una persona abbia pure il dovere inverso della medesima. 3.° Se al diritto d'un uomo si opponga il dovere d'un altro. Al primo punto si risponde negativamente, stantechè vi ha cose permesse e non necessarie. Al secondo punto non si può rispondere in modo affermativo generale. Si ha diritto su cose insensibili, su animali irragionevoli: vi sono pure diritti su uomini che non mancano dell'uso della ragione, cui non incumbe l'obbligo di conformarvisi. Al terzo punto si risponde affermativamente: come mai Tizio potrebbe aver diritto su Cajo, se Cajo non avesse verun dovere che vi corrisponda? Tutti i diritti particolari sono fondati sopra diritti originarj od innati. La legge naturale da cui procedono tutti i diritti e' doveri particolari è la legge dell'amor proprio ragionevole, o, come si dice, amor di sè stesso. I diritti naturali sono eguali in tutti gli uomini. Tutti tendono alla felicità, e vi hanno diritto: ma ciascuno dee limitare il suo diritto in modo che non leda il diritto degli altri. La natura diede vario ingegno e varia gagliardia agli uomini: dunque volle destinarli a vario scopo: dunque fece gli uni per dirigere, e gli altri per essere diretti. Ma coloro i quali sono superiori nelle loro qualità intellettuali debbono procacciarsi autorità fra i deboli, e non esigerla con la forza. Se le qualità dell'intelletto non danno diritto ad un forzato dominio, tanto meno il possono dare le qualità del corpo. Una convenzione tra i varj potentati o popoli non può riguardarsi come bastevole fondamento a' diritti delle genti, nè conforme alle leggi della natura. Dobbiamo di necessità aver ricorso alle sublimi verità morali e religiose, senza le quali non si può sperare pace o felicità. Alcuni filo-

sofi avevano preteso che l'uomo non abbia verun diritto sugli animali per ucciderli; altri si limitarono a dire che non si possono ammazzare le bestie innocenti. Feder accorda all'uomo un diritto illimitato sugli animali. Sul diritto di proprietà de' beni esterni varie sono le opinioni. Montesquieu il vuole un diritto positivo di convenzione; altri negano che sia fondato sulla società civile, ma dicono che debbesi supporre un consentimento tacito generale. Questi pensano che il diritto di proprietà sia contrario al diritto di natura. Feder segue Montesquieu, avvisando che la natura non poteva non concedere all'uomo il suo sostentamento, e che era conveniente che colui il quale coll'opera sua fece fruttificare la terra raccogliesse la ricompensa de' suoi sudori. Qui l'Autore si interna in disquisizioni che spettano alla legislazione; e noi non faremo che scegliere alcuni pochi punti che ci sembrano più degni di considerazione. Si può forse sagrificare un innocente per la conservazione di altri? Feder divide la questione in due parti: 1.° Può un uomo sagrificare un altro per salvare sè stesso? 2.° Può la società sagrificare al suo utile la vita e l'onor d'un individuo innocente o nazionale o straniero? Alla prima domanda risponde negativamente. Sul secondo punto arreca in mezzo varie considerazioni. La società ha maggiori diritti che non gl'individui: la conservazione di molti è più importante della conservazione d'un solo. Chiunque ha nobili sentimenti non esiterà a sagrificare la propria vita alla salvezza della patria; ma non si può violentare un tale sagrificio. Gli uomini, entrando nello stato socievole, non rinunziarono al loro bene: non pensarono di trovare la rovina a vece della tranquillità. Gl'individui non hanno verun diritto sulla loro vita: dunque nemmanco la società sulla vita de' singoli membri. La libertà morale debb'essere limitata; non dee contrastare con le idee fondamentali del giusto. In siffatti casi dobbiamo abbandonarci con tutta fiducia a Dio. Tanto maggiore è l'ingiusti-

zia, se solo si tratti di un possibile pericolo; tanto maggiore, se questo apparisca remoto. L'onore non è da meno della vita: dunque non è neppur lecito di macchiare l'onore d'un innocente sotto il pretesto di apportare vantaggio a molti altri. Assai analoga alla proposta è la questione, se si possano adoperar mezzi generalmente dannosi per conseguire uno scopo utile e buono. Qui il nostro Autore osserva: 1.° Esservi mezzi leciti in cose di gran rilievo, i quali altrimenti sarebbero illeciti. Così in dati casi le pene possono essere severissime. 2.° Vi ha mezzi illeciti alla moltitudine, e leciti a certi individui. Feder si attiene al precetto di Cicerone: *Nihil est utile quod idem non honestum*. Dice che se noi esaminiamo tutti i casi in cui si pretende che il buon successo si debba attribuire a certi mezzi generalmente riputati illeciti, troveremo che si poteva ottenere egualmente il fine senza calpestar le idee del giusto.

L'uomo nel suo operare debbe consultare la propria coscienza: ma non è rado che si scambii la coscienza colla passione. A sfuggire ogni errore atteniamci a' seguenti principj: 1.° Studiamo i doveri dell'uomo. 2.° Stiamo in guardia dalla seduzione delle passioni. 3.° Pigliamo tempo a deliberare. 4.° Ne' dubbj si sospenda l'agire. 5.° Si consulti qualche persona: ma tuttavia quando la propria coscienza non si acquieta a' suoi consigli, non s'agisca.

Le azioni umane chiamansi buone inquantochè od immediatamente o mediatamente conferiscono alla felicità, o propria o di altri. Ma non debbesi solamente ragguardare alle conseguenze esterne: debbesi ancora tenere in conto i motivi e conseguenze interne. E poichè non è consentito all'uomo penetrare nell'altrui animo, non si può avere una giusta idea della moralità delle azioni. Tuttavia si può procedere insino a certo punto. Si esamini: 1.° La penetrazione e la cultura intellettuale dell'agente. 2.° Il grado della forza mostrata. 3.° Le difficoltà che si dovettero superare.

4.° La spontaneità o l'influenza dell'altrui eccitamento. Le azioni prendono diversi nomi, secondo i diversi rispetti sotto cui ci si rappresentano. Quelle che apportano diletto e non altro, diconsi piacevoli; quelle che producono vantaggio, buone: se il modo con cui sono eseguite è piacevole, belle; quelle che attestano una benevolenza in grado non comune, nobili; quelle che palesano una grandezza d'anima, grandi; quelle azioni buone che procedono da amorevolezza, e procurano od accrescono l'altrui felicità, benemerenza.

Gli Stoici avevano adottato il principio: Tutti i peccati essere eguali. Principio falso. Essi dicevano che la virtù è una: di qui ne deducevano che il peccato debbe pur esser uno. La premessa è falsa: ma anche quando si ammettesse per vera, pure illegittima ne sarebbe la conseguenza. Il peccato è un deviamento dalla legge; ora il deviamento può esser maggiore o minore. Il grado della colpa debbesi ricavare da' fini, dalla varia deliberazione di infrangere la legge, dal conoscersi od ignorarsi la legge, dalla spontaneità o seduzione, dalle conseguenze. L'ubbriachezza non voluta, ma accidentale, libera dalla colpa; la volontaria no. Chi si è ubbriacato senza volerlo, ma per imprevedute cagioni, è tuttavia obbligato a risarcire i danni che avesse arrecati. Dicasi lo stesso de' nottambuli e de' forsennati. È vero che l'azione non ha moralità; ma questa condizione non impedisce che debbansi risarcire i danni. Sovente varie persone entrano a parte d'un'azione. In tal caso il merito o demerito si estende. Per determinare il grado di merito o di demerito, vuolsi ragguardare alle seguenti condizioni: 1.° Se un solo avrebbe potuto far da sè solo. 2.° Se siasi conferito col consiglio e con l'opera, o in amendue i modi. 3.° Quali sieno state le mire di ciascuno. 4.° Quanta sia stata l'attività di ciascuno. 5.° Se l'influenza sia stata immediata o mediata. 6.° Qual relazione vi passi tra i compartecipanti. La legge accorda premj a coloro che l'osservano, e infligge gastighi a quelli che la

infrangono. Tanto i premj quanto i gastighi dividonsi in naturali e positivi. I naturali procedono dalle stesse azioni, giusta leggi fisiche o naturali. I positivi emergono da particolari disposizioni che non sono naturali, ma effetti del diritto positivo, ovvero volere umano. Alcuni al termine di *positivi* sostituiscono quello di *arbitrarj*. La legge con questi due mezzi tende ad accrescere i beni ed a scemare i mali. Dunque i premj e i gastighi che non tendessero a siffatto scopo non sarebbero giusti. Dunque una pena che producesse più male che bene sarebbe reprobata. Così pure se si può conseguire il fine senza la pena, con togliere cioè le occasioni del male, non è conforme a giustizia. Se bastano le miti, non debbonsi infliggere le severe. Ma se si parla di premj, si può eccedere; perchè il largheggiare può produrre buon effetto. I gastighi debbono non solo intimorire i colpevoli, ma richiamarli alla virtù. Si è dubitato, se le pene possano emendar l'uomo. È difficile, ma non impossibile. Intanto la punizione del colpevole ha gran forza per divolgere dalla colpa chi è tuttora innocente. È sentenza di parecchi che niun delitto debba rimanere impunito. Feder riflette non esser sempre necessaria una pena positiva per far ravvedere il colpevole. Qui l'Autore propone un dubbio troppo indegno d'un filosofo: non sa capire come un Dio possa permettere mali, quando non si possano con essi allontanarsi mali maggiori: e chi dà il diritto all'uomo d'investigare i consigli di Dio? Si può forse punire un innocente a vece d'un colpevole? Convien considerare le condizioni e le circostanze. Se l'innocente si offra spontaneamente, se il suo sagrifizio non sia irragionevole, se possa quindi risultarne un bene e non un male, si può consentire. La mala volontà manifestata con parole, con fatti, merita diggià gastigo. Ma si domanda, se la pena debba esser pari a quella che la legge stabilì contro coloro che avessero consumato il delitto. Feder è di contrario parere: osserva che nel valutar la moralità delle azioni

non si ragguarda solamente alla volontà e fine, ma eziandio alla qualità dell' azione. Ciò nulla meno crede che in certi casi, come di avvelenamento, si possa punire l' attentato quanto l'atto: e ciò perchè senza questa provvidenza sarebbero rarissimi gli esempli di punizione. Può forse infliggersi pena senza colpa? Sembra che no. Tuttavia si può accordare, quando tanta severità possa sortire un buon effetto. Qui non si parla di fanciulli e degli animali irragionevoli, nel battere i quali non si ha l' intenzione di punire. Se non che anche in questo caso una severità non necessaria è vera crudeltà. S' intenda lo stesso de' forsennati e de' nottambuli. Alla moralità delle azioni si richiede libertà. Alcuni suppongono una necessità metafisica, che torrebbe la libertà morale. Ma egli confondono la necessità metafisica con la necessità fisica. E qui nuovamente Feder mette avanti una questione che è troppo contraria ad una verità fondamentale della Religione, anzi pur del sentimento morale: mette in dubbio, se vi sia libero arbitrio.

## II.

I filosofi del gentilesimo discordarono su ciò che costituisce la felicità: la cercarono tutti dove non si trova. La religione di Cristo sciolse il gran nodo: insegnò la compita felicità non trovarsi quaggiù in terra: esistere in cielo. E qui mi sia consentito di fare un' intramessa. Vuolsi far divario fra felicità e beatitudine. La felicità è il possedimento di tali beni per cui attualmente siamo contenti di nostra sorte; la beatitudine è una felicità assoluta, senza speranza di maggior bene, e senza timore di perdere il bene di che si gode. I filosofi non discordarono sulla semplice felicità, ma sulla beatitudine. Cicerone, nelle Questioni Tusculane, disputa della vita beata; la contrappone alla vita misera; nè muta mai questi vocaboli. Mi fa

stupire che il nostro Napione, valentissimo qual era nell' italica favella, nell' interpretar Cicerone siasi servito de' vocaboli *felicità* ed *infelicità*, mentrechè essa possiede pur quelli di *beatitudine* e *miseria*. Noi dunque diremo che quaggiù può darsi felicità, ma non beatitudine: e ciò per tre motivi. 1.° Non siamo mai sazj. 2.° La sazietà ne' piaceri si converte in dolore, ossia lascia un vuoto nel cuore, che è peggio di un dolore temporario. 3.° Temiamo sempre di perdere quel bene che attualmente godiamo. Quanto alla felicità conciliabile con questa vita caduca, è vero che in gran parte dipende da noi; cioè dipende da noi il coltivar l'intelletto, onde dare il debito valore alle cose ed agli evenimenti. Come mai Feder potè supporre che la virtù possa esistere independentemente dalla Religione? Che è virtù? adempire a' doveri; non è primo il dovere che abbiamo verso Dio? Anzi qual altro dovere abbiamo noi? È pur Dio che c' ispirò l' amor di noi stessi, e ci comandò l' amor de' nostri simili. Chi fosse persuaso della mortalità dell' anima, non paventerebbe la morte, se non inquantochè distruggerebbe la sua esistenza. Ma la supposizione non si può ammettere; perchè la semplice tendenza irresistibile che abbiamo ad esistere per sempre è sufficiente a provare l'immortalità dell'anima. Io trovo in Feder in brieve intervallo principj affatto opposti: ora si mostra pieno di Religione, ed ora la riguarda come indifferente alla felicità ed alla virtù. Riesce adunque facile di combatterlo coll' armi sue proprie. In tutti i temperamenti si può esser felici ed infelici: vi ha un ragguaglio fra il bene e il male. Il sanguigno sente assai, ma poco durevolmente: il flemmatico sente poco: ha meno piaceri, è vero; ma ha pur meno dolori. Questo, per quello che spetta al fisico. Se poi si voglia ragguardare al morale, tutti possono aver dalla ragione quanto basti a moderarsi ne' piaceri, e a sopportare i dolori. Non ci vuol gran sapienza per giungere a tanto. La Religione ha qui

la precipua parte ; ed essa sa accomodarsi tanto al saggio quanto al volgare. Dicasi lo stesso delle età; lasciamo la questione de' governi; limitiamoci a dire che il bene pubblico dipende anzi dalla virtù de' cittadini, che dalla forma del governo.

L'istinto morale precede ogni sensazione; dunque non si può riguardare qual risultato di varie sensazioni fondamentali. Legge, nel senso proprio, si riferisce al solo morale : applicata al fisico, prende un senso traslato; così pur dicasi di giustizia, obbligazione, dovere, merito. Feder ammette che la natura dell'uomo si è corrotta: dunque ne viene per necessaria conseguenza che le leggi debbono reprimere le male inclinazioni. Se per legge di natura s'intendesse precetto della natura non corrotta, si potrebbe in parte consentire; ma quando diciamo che le leggi reprimono le tendenze, intendiamo le cattive, cioè la natura guasta. Dissi in parte ; perchè chi ci assicura che una data azione sia conforme o no alla legge di natura? Quando sappiamo dalla Rivelazione che una cosa ci è vietata, dobbiamo astenercene, nè cercar oltre. Vo' dire che noi non dobbiamo interpretare la natura, ed oppor la natura all'autore della natura. Nè di qui ne segue che non dobbiamo consultar la ragione. Se Dio ce la diede , dobbiamo farne uso : ma l' uso debb'esser retto e non arbitrario. La ragione può e dee cercare i motivi di credibilità; e quando ne ha di sufficienti, anzi fortissimi , non dee pretendere di conoscere pienamente i disegni di Dio. A conoscere il buono non è necessario di vedere tutte le relazioni e tutte le conseguenze. Vi ha certe cose la cui bontà o malvagità si conosce subitamente, senza dover far lunghi raziocinj, nè aver gran pratica del mondo. Quella legge , Non offender veruno , non abbisogna di discussioni : il più volgare la sente. Per farci un'idea delle relazioni che esistono tra il corpo politico e ciascun individuo che vi appartiene , dobbiamo riflettere che il corpo politico è come un individuo, e che gl'indi-

vidui sono come membri di esso individuo. Ora il corpo umano tende alla sua conservazione, anzi ne ha legge dalla natura; e quando un membro può distruggere il corpo, viene amputato, seppure ha tal sede che la sua amputazione non acceleri il distruggimento del corpo. Si applichi il principio al corpo politico. Esso ha il diritto di esistere: dunque pur quello di valersi di tutti i mezzi che possono tutelare la sua esistenza. Un' altra nazione minaccia di soggiogarla? Gl' individui debbono prender l' armi alla difesa. La pena di morte per certi delitti è assolutamente necessaria alla sussistenza del corpo sociale? Sarà conforme a' voti della natura. La massima di Cicerone, Non poter essere l' utile disgiunto dall' onesto, merita ammirazione in un Gentile: ma si potrebbe scambiar con quest' altra: l' utilità non onesta è reprobata.

Solo Dio è giudice della moralità, perchè essa ha per essenziale condizione l' intenzione: dunque un'azione per sè buona, diventa malvagia quando procede da mal animo. La giustizia umana si limita alle azioni; chè non può scrutare i cuori. L'uomo non sa valutare il bene ed il male; spesso chiama bene ciò che è male, e male ciò che è bene. Vi ha però un male assoluto, ed è la colpa: perchè Dio diede all'uomo il libero arbitrio; non può dunque impedire la colpa; chè cesserebbe la libertà della volontà. Quanto agli altri mali, se conoscessimo l' ordine universale, vedremmo che tendono al bene, e sono perciò condizioni o mezzi di bene. Quanto al male assoluto, se Dio lasciasse impunita la colpa, non vi sarebbe più l' ordine: ma poichè vi ha una vita avvenire in cui la colpa che apparve felice, avrà la sua pena, l' ordine ci è.

# DISCORSO XX.

SECOLO DICIANNOVESIMO.

## I.

Feder si propose ad ultima parte delle sue ricerche analitiche del cuore umano l' educazione ed il governamento, che è pure una maniera di educazione. Incomincia ad avvertire che l' uomo abborre per natura dal lasciarsi dirigere per altrui: di qui ne deduce la conseguenza, doversi coprire tal fine. Per quanto si può, si usi della dolcezza: ma se questa appaja insufficiente, si abbia ricorso alla severità ed al comando. Si suol dire, ed è vero, che la volontà è dependente dall' intelletto; e tuttavia convien confessare che noi possiamo più facilmente guadagnarci gli uomini per la via del cuore che per quella della mente, e ciò perchè non si possono in brieve acquistare quelle cognizioni che vagliano a signoreggiare la volontà. Siamo amorevoli, ma non adulatori: secondiamo le altrui inclinazioni, però fra i limiti del giusto. Mentre cerchiamo di soggiogare con la dolcezza il cuore, non urtiamo mai contro le leggi essenziali dell' intelletto; la volontà non può acquetarsi all' assurdo. Nè vale l' opporre che i pregiudizj difficilmente si tolgono, perocchè sono reputati verità e non errori. Una qualità che ci procaccia una grande influenza sugli animi si è la riputazione di savio. Quando si conosce una persona le cui doti della mente sono o si credono eccellenti, di leggeri gli al-

tri vi si soggettano; l' amor proprio cede. Dobbiamo con prudenza svellere dalle menti gli errori: un solo errore ci conduce a mille. Prevengansi gli errori, con avvezzare la prima età a non precipitare i giudizj: mettansi in pratica tutti i mezzi, si faccia senno di tutte le opportunità. Qua spetta il dettato: *Parva mundus regitur sapientia*. Nell' emendare i difetti conviene ora andare a rilento, ed ora adoperar con prontezza: le abitudini nel loro nascere si cessano con facilità; inveterate, addomandano meno severità, ma più perseveranza. Studiamo i temperamenti; perchè quanto giova ad uno nuoce all' altro. Il sanguigno debb' essere distratto dalla seduzione del piacere colla immagine dell' onore; si corregga negl' intervalli in cui la passione non è in tumulto, e può esservi luogo alla riflessione. È assai più difficile governare il collerico. Si aspetti il tempo di tranquillità; si convinca con sodi argomenti: quando pare che abbia a disdegno i consigli, si aspetti l'istante in cui apparisca pieghevole. Co' melanconici adoperiamo in modo che la loro eccessiva sensitività non venga offesa; non opponiamci loro di fronte; riduciamoli al dovere con la lenità della persuasione; le massime della Religione hanno gran forza, più efficace e più pronta che sugli altri temperamenti. I flemmatici debbono essere governati colle minacce di occuparli in gravosi lavori, e di farli vivere in istenti. Preparato così il cuore, si passi ad ammaestrare l' intelletto. Non si pensi di muovere chicchessia con idee di oggetti di cui non abbia veruna conoscenza. Si ecciti fortemente l'immaginazione, perchè essa ha molto potere a muovere la volontà. Non si esagerino le difficoltà; si faccia vedere che quanto si propone è sì difficile, ma non è poi impossibile. Si proceda da principio con lentezza; si convincano le menti con argomenti palpabili ed incontrastabili. Imitiamo Socrate: interroghiamo le persone che intendiamo di ammaestrare, per vedere se abbiano già idee sufficienti

a capire quanto stiamo per dire. Diamo a' nostri ragionamenti un certo aspetto di novità, onde eccitar meglio l' attenzione. Le diverse età addimandano diverso metodo d' educazione. Non ispiriamo a' fanciulli il sentimento d' onore, ma il desiderio di rendersi piacevoli: l' idea d' onore in quella età o non produce verun effetto, o genera orgoglio. Non si vietino i piaceri; ma sieno moderati, e tendano ad impartire al corpo forza ed agilità. Le correzioni non facciansi al cospetto delle persone. Il dirigere gli adulti è assai più difficile; perchè cuoprono i loro difetti, riducono a calcolo tutte le cose, nè si lasciano prendere all' apparenza ed alla novità. Per guadagnare i vecchi, dobbiamo star lunghe ore con esso loro, dissimularne i difetti, fingere di chieder loro consiglio, ed in tal modo indurli indirettamente a riflettere su sè. Quanto alle donne, dobbiamo secondare la loro frivolezza, anche adularle un cotal poco, e quando ci siamo renduti padroni del cuore, possiamo ottenere il nostro intento col metter loro davanti i precetti della Religione, ed esempli di donne commendate per virtù. In qualsiasi caso l'educazione dee specialmente consistere nell'eccitare e rinvigorire certe inclinazioni, e nell' affievolirne e cessarne altre. Per conseguire il primo intento dobbiamo innanzi tratto esaminare se l' educando abbia idea della persona o dell' oggetto cui si vuole sospingere; se ne abbia un' idea avversa. Nel primo caso dobbiamo dargli una chiara idea; se l' avesse, ma incompleta, si rischiari; se l' abbia sfavorevole, gli si faccia con accorgimento conoscere l' errore: ma sempre in modo da non urtare di fronte. Si scelgano gl' intervalli in cui la passione tace od almanco è meno in tumulto. A scemare e distruggere le inclinazioni, si osservino questi precetti. Si sfuggano le occasioni che possono richiamare l' immagine dell' oggetto cui si ha funesta inclinazione; si eviti la solitudine; si occupi la mente in istudj diversi e si eserciti la persona; intraprendansi viaggi.

È difficile, ma non impossibile, troncare una inclinazione con una contraria. Non precipitiamo, ma adoperiamo con prudente lentezza. Perseveriamo lungamente nella curazione; chè assai spesso la mal curata malattia scoppia con maggior veemenza. Ma per commuovere è mestieri dirigere la sensibilità; ora debb' essere aumentata, ed altre volte diminuita. Qui per sensibilità debbesi intendere l' attitudine dell' animo a commuoversi in virtù di semplici idee. La sensibilità si divide in naturale e non naturale, in ragionevole e non ragionevole. Il grado di sensibilità dipende da pregiudizj e dalla fantasia; dunque per limitarne il grado convenevole dobbiamo pensare a svellere i pregiudizj, ed a contenere la fantasia. Le idee ragionevoli hanno molto potere sul cuore, e l'effetto è durevole. Ma per imprimere in altrui le idee ragionevoli è necessario che noi stessi ne siamo altamente penetrati. Le idee rendansi intuitive; ossia se ne svolgano le parti integrali, sicchè paja di vedere innanzi gli stessi oggetti reali. Scelgasi il tempo opportuno: sieno tranquilli tanto l' oratore che l' uditore; regni fra loro confidenza. Gli esempli hanno maggior efficacia che non le parole. Tuttavia questo mezzo non produce sempre il desiderato effetto. Gli orgogliosi hanno a disdegno di seguire gli altri: conviene dunque nascondere questo scopo. Gli animi sono grandemente commossi dall' idea del castigo. Questo debbe esser giusto, dato senza collera: non tenga immediatamente dietro alla colpa: sia necessario. I castighi arbitrarj non si adoperino che quando vi apparisce la necessità. Quegli che è punito, chi il punisce, non possano dissimularsi che è giusto. Le ricompense sien tali che ispirino il sentimento di progredire nella virtù; non vengano unite a rimbrotti, chè si convertirebbero in punizione. È difficile di far nostri coloro che nutrono sensi ostili; perchè quando il cuore è avverso, la ragione non è punto ascoltata. Converrà pertanto placare il cuore con tôrre di mezzo

i motivi di avversione. Si renda giustizia a' meriti dell' avversario; gli si ceda in parte; gli si mostri della stima; si finga pur anco di entrare nelle sue viste. Dappoichè l' avremo riconciliato con noi, ci riuscirà facile il convincerlo a poco a poco de' suoi abbagli; dico abbagli, perchè fie meglio mostrargli che il credevamo in errore, e non in colpa. L' amorevolezza ci lega gl' inferiori. La familiarità vuol essere limitata, proporzionata alle condizioni e circostanze. Si ottiene pronta e volonterosa obbedienza alle leggi con far conoscere i motivi da' quali si potranno dedurre i vantaggi che ne emergeranno. Non si pretende che debbansi svelare i motivi in modo che tutti ne sien capaci; basta che i prudenti riconoscano la giustizia delle provvigioni.

Feder entra in una ricerca di molto rilievo, ed è di studiare il carattere od indole delle persone. La prima regola che propone si è il guardare alle loro azioni. È ben vero che gli uomini possono fingere, e sovente operano contro la loro inclinazione; ma se noi esamineremo tutte le azioni, non ci riuscirà malagevole di conoscere se sieno simulatori, se operino volonterosamente o sforzati. Si conoscono meglio in casa fra i loro familiari, che quando sono al cospetto della gente; tanto più nelle ore di ricreazione. Se ne faccia esame in varie circostanze. Si noti quali amici egli abbiano, e quali nemici; i pari si cercano tra loro. Le cagioni esterne possono modificar l' indole; dunque non si pretermetta lo studio di quelle. Si conosca, qual sia stata l' educazione; con che sorta d' uomini siasi passata l' adolescenza. L' esterno della persona dà non poca luce. Non si osservi solamente l' aspetto, ma la forma di tutto il corpo. Egli è dimostrato che il fisico esercita molta influenza sul morale. Il temperamento, ossia la costituzione, è una delle più notevoli cagioni del carattere. Ora noi possiamo conoscere il temperamento dall' esterno del corpo. L' anima ha molto potere sul corpo, e imprime certe

forme nel medesimo. Si aggiunge un argomento metafisico ; ed è che in tutte le cose da una o poche parti se ne può argomentare il tutto. Il che debbesi pur dire dell' uomo. La scrittura, le vesti, l' andatura, il portamento, la voce non debbono ommettersi. Debbesi avere speciale riguardo al complesso delle inclinazioni. Talvolta veggonsi inclinazioni che parrebbero opposte ; come l' avarizia , la voluttà , la prodigalità : eppure si potrà riconoscere il fine cui tutte collimano, e vedremo in conseguenza il carattere dell' animo. Se non che per conoscere gli altri dobbiamo prima adoperarci a conoscere noi stessi; il che si otterrà con investigare attentamente le passioni, i pregiudizj e i movimenti interni, e gli atti esterni. Così dagli atti esterni degli altri potremo dedurne la posizione dell' animo. Il nostro esame delle tendenze spetta alla perfezione della volontà ; cioè alla virtù. Ma non tutti si fanno la stessa idea della virtù. Gli uni dicono che essa consiste nella facilità o prontezza nell' operare a norma della legge di natura: altri la ripongono nella conoscenza del vero; altri nell' obbedienza al divino volere: questi escludono ogni tendenza al male: altri danno il nome di virtuoso a colui il quale non manca di qualche vizio. Feder è di avviso che non si debba pretendere ciò che supera le forze. Definisce la virtù, inclinazione dominante ad agir rettamente giusta la migliore intelligenza. Ne fa tre specie ; cui dà il nome di virtù morale, virtù politica, virtù di temperamento. Non ci è uomo che con la forza della ragione non possa soggettare le tendenze morali alla virtù : e similmente niuno ve n' ha il quale nasca con tanta inclinazione alla virtù, che non debba molto affaticarsi per soggettare la volontà alla ragione. Ammette con gli antichi filosofi l' unità interna della virtù; ma intanto consente che può esercitarsi su varj oggetti, per lo che si possano stabilire varie virtù , dando cioè a ciascun modo di essa un proprio nome. La virtù ha varj gradi , i quali sono

determinati da quattro criterj: 1.° Le idee che dispongono e determinano la volontà. 2.° L' estensione delle brame ragionevoli e de' fini onesti. 3.° Purezza delle basi fondamentali. 4.° Prontezza nelle determinazioni, e costanza nel perseverare fra le difficoltà e' pericoli. Quanto alle basi, la suprema si è l'idea di diritto e di dovere. La virtù può soggiacere ad imperfezioni o debolezze; e sono varie: l' indecisione, la timidezza, la paura dell' altrui biasimo, precipitazione, passi falsi per mancanza di precauzione, ricadute, trascuranza d' un dovere perchè si è propensi ad un altro, zelo intempestivo o mal collocato. Per poter meritare il solo nome di debolezze debbono essere leggiere, non abituali. Alla virtù si oppone il vizio, il quale viene definito: inclinazione predominante ad operare contro il dovere conosciuto. Sembra che virtù e vizio possano esistere insieme; ma poichè i vizj hanno stretta connessione tra loro, e l' uno attira l' altro, così è ufficio del moralista di combattere coloro i quali seguono la proposizione della coesistenza o compatibilità della virtù con qualche vizio. Diversi pur sono i gradi del vizio, secondo il dispiacere che apporta alla ragione, la varia cognizione dell' azione, la differenza d'impulsi, l'estensione, la determinazione più o meno ferma. L'anima della virtù è l' amore del vero; da questo procede il dovere. Il nostro Autore nega l' istinto fondamentale nella natura umana, per cui si inclini alla virtù od al vizio. Adduce per argomento che la ragione prescriverebbe cose come doverose, le quali potrebbero esser contrarie alla sua essenza, che è quella di attenersi sempre alla norma della natura. Di qui ne deduce non essere la virtù un dono di natura, ma essere innata: e così pensa pure del vizio: doversi perfezionare i sensi e l' intelletto per conoscere e seguir la virtù. È d' avviso che lo stato del corpo abbia grande influenza nell' esercizio della virtù; condanna le maccrazioni, perchè sono contrarie

alla conservazione ed al perfezionamento de' sensi, anzi pur contrarie alla sanità. La virtù ha ostacoli; gli uni interni, gli altri esterni. I primi sono tre, il fisico, la limitazione dell' intelletto, la limitazione della volontà. Agli esterni appartengono il pubblico esempio, la cattiva istruzione, la lode ed il biasimo, le leggi della società, le relazioni politiche, i pregiudizj. Preservano la virtù dagli esterni pericoli, la vigilanza, la circospezione, il contenere l'ambizione fra i limiti voluti dalla ragione, il riflettere alle conseguenze, il farsi una giusta idea delle relazioni della virtù con la contentezza. E veramente la virtù è il più sicuro mezzo di far procaccio de'beni esterni, inquantochè è saggia, ragionevole, ordinata, attiva, giusta, amorevole. Se non che tutti i beni esterni al confronto della pace interna sono un nulla. La virtù, è vero, ha i suoi contrasti, le sue cure; ma sono un'ombra lieve in comparazione delle inquietudini e de' rimorsi che tengon dietro al vizio. Torna al punto, se vi possa esser virtù senza Religione. Non nega che la Religione conferisce al perfezionamento della virtù, e ne agevola il culto: ma si domanda se sia di assoluta necessità alla sua essenza. Prima di entrare nella disamina, ci dà una distinzione od avvertimento. Per Religione non si vuole intendere una religione soprannaturale, e per virtù non vuolsi intendere una virtù modellata a' principj di Religione, ma solo l' esatto adempimento d' ogni dovere umano prescritto dalla ragione per conseguire la vera felicità di questa vita. Posta questa definizione della Religione e della virtù, non dubita di stabilire, potersi dar virtù independentemente dalla Religione. L' interesse è bastevole impulso ad adempiere i doveri, e le leggi umane hanno un sistema di doveri più circoscritti che quelli della Religione. Sola la ragione può determinare la volontà all' osservanza delle leggi. Di qui ne deduce che la Religione non è essenziale alla virtù; ma si fa tosto a soggiungere che quella può arrecar sommi

vantaggi. La legge di natura, i principj della ragione acquistano maggior luce e maggior grandezza per la Religione. Le tendenze naturali sono nobilitate. La confidanza in Dio dà coraggio e forza ne' cimenti delle passioni. La ragione può bastare, ma è molto ajutata dalla Religione a distaccare il cuore da' beni terreni. Preserva infine la Religione dal pericolo di suicidio.

Feder mette fine all' opera sua con alcune riflessioni sulla prudenza. Crede che non sia vera virtù; limitandosi solamente a' beni esterni. L' essenza della virtù è riposta in ciò che l' idea del dovere sia stimolo determinante alla volontà, a malgrado di qualsiasi esterno ostacolo. La prudenza può ben condurre alla virtù; ma per sè non è virtù; la perfetta virtù non può essere scompagnata dalla prudenza: ma si ripete che sola la prudenza non può costituire virtù. Massime generali di virtù sono: conoscasi lo scopo; si richiamino a disamina i mezzi, gli ostacoli; si estenda tutto il progetto prima di accingersi all' opera: e poi si prosegua con tranquillità e con ordine; conviene adattarsi alle circostanze che possono pararsi davanti nel corso dell' opera. Due sono le basi fondamentali della prudenza: l' intelletto e la sperienza. Vengono dietro il governo delle passioni e il saper tacere.

## II.

È troppo generale la proposizione: Abborrir l'uomo per natura dal lasciarsi dirigere per altrui. Quando vediamo che una persona ci ama, volentieri a lei ricorriamo in ogni nostra dubbiezza per averne consigli ed ajuti. È vero che già i teneri fanciulli si nascondono spesso alle madri, per quantunque tenerissime di loro ed indulgenti, onde attendere a' loro trastulli: ma noterò che quando le madri non cercano di divolgerli da' loro giuochi, e se ne fanno compagne, volonterosi

se ne rimangono con esso loro. Tuttodì osserviamo come i ragazzi pregano le genitrici a preparar loro fantocci od altri sollazzevoli oggetti: dunque la proposizione vuol essere rattemprata, con dire che l'uomo abborre dal servaggio. Di qui ne conseguita che quando altri arriva a conoscere che quanto può a prima giunta apparire servaggio, non è tale veramente, ma è una tutela di pace e tranquillità, lungi dall'abborrirlo, il cerca, il promuove, il difende. Chi attende all'altrui educazione debbe seguire la gran massima: Amore esige amore. Ami adunque i suoi alunni, e ne sarà riamato. Ma questo amore vuol essere ragionevole, e non cieco: soverchia indulgenza genera disobbedienza e sovente pure disprezzo. A tempo e luogo si debbe adoperare la severità: e come l'amore vuol essere ragionevole, così debbe pur essere ragionevole la severità: l'alunno od il figliuolo sentano nella severità l'amorevolezza: conoscano che quella tende al loro bene. Il che vien pure notato da Feder, dove dice che la dolcezza ed il consiglio vogliono essere associati alla severità ed al comando. Gran massima si è quella: Gli uomini si vincono più facilmente dalla parte del cuore, che da quella dell'intelletto. Ad essa debbono attenersi gli oratori. L'eloquenza del cuore è invincibile. Si può sino ad un certo punto resistere agli argomenti della filosofia; non si può resistere al patetico. Ma appositamente avverte Feder che il cuore non debbe esser tradito: altrimenti la vittoria non è punto durevole. Appena viene a riconoscere che fu sedotto, non si lascia più attrarre; talvolta nemmanco dalla verità. Diciamo adunque così: l'intelletto sia illuminato sugli interessi del cuore, anzichè su verità che pajano astratte e non prossimamente conducibili alla felicità. Dappoichè si è per lungo spazio di tempo creduta verità una qualsiasi cosa, sicuramente siamo difficili a credere di essere sempre stati in errore: ma infine non è impossibile, come si dice, di togliere i pregiudizj. Conviene solamente preparare gl'intelletti.

Non basta dire che una cosa è falsa; ma convien dimostrarlo, e per dimostrarlo si addomandano parecchie condizioni, e queste debbono essere imparate con metodo. Così facendo, possiamo a poco a poco diminuire il numero de' pregiudizj. Se si può, conviene usare della sperienza. Mi varrò d'un esempio. Molti ancora rimangono dubbiosi della virtù antivajuolica del vaccino: non sanno rendersi capaci che quattro o poche più bollicelle possano essere sufficienti a preservare tutto il corpo dal vajuolo: tutte le ragioni che potremmo addurre non varrebbero a persuaderli. Ebbene si invitino ad assistere ad alcune vaccinazioni; si faccia loro conoscere i caratteri della vera vaccina: poi i vaccinati si mettano in contatto con vajuolati: fieno immuni dal vajuolo: come potranno resistere a cotanta evidenza? Feder confessa che quando si conosce una persona di eccellente ingegno, tutti di buon grado vi si soggettano. Questa proposizione combatte evidentemente la prima: prova cioè che l'uomo non abborre per natura dal lasciarsi dirigere per altrui. Gli errori sono associati tra loro: non ci è forse un errore tutto solo. Infatti l'errore consiste nel non vedere la relazione delle cose: dunque non dobbiamo pensare di toglier via gli errori separatamente; ma dobbiamo prenderli in gruppi. Un'accurata disamina ci farà conoscere qual sia il primo errore da cui procedono successivamente tutti gli altri: incominciamo adunque dal primo: allora riuscirà facile di combattere tutti gli altri: anzi talvolta, atterrato il primo, tutti gli altri cadono di per sè. Il principio *Parva mundus regitur sapientia*, a mio avviso, vuol dire che a conoscere le verità che più direttamente conducono alla felicità, non si addomanda sublimità d'intelletto, ma docilità, e questa docilità procede da un buon cuore. Le parabole dell'Evangelio sono di tutta semplicità: eppure esercitano un'assai maggior forza, che non tutte le armi dell'arte oratoria. Ma l'Evangelio è opera d'un Dio: passiamo alle scritture degli uomini. Qual autore

più semplice di Gersone, o, come altri pretendono, Tommaso da Kempis? e tuttavia non ha eguali. L'esempio di altri potrà non poco a scuotere il vizioso. Questo è il vantaggio della storia e della biografia. Il vedere come parecchi per lunghi anni immersi nel lezzo della voluttà ne uscirono e salirono in fama, non può non eccitare ad imitarli. S. Agostino, per arrecarne un esempio, era pienamente convinto del mal suo stato; ma sulle prime provava gran contrasti: e' levava la voce contro sè stesso, e diceva: *Si alii, cur non ego?* Non si può sempre convincer tosto le menti con argomenti palpabili ed incontrastabili. Quanto alla prima condizione, i misterj comandano fede: quanto alla seconda, le passioni contrastano alle più patenti verità. Ma la Rivelazione ha tali caratteri per cui si conosce la sua veracità: e quando siamo certi della sua origine divina, dobbiamo piegar la fronte a quanto è superiore all'umile nostra intelligenza. A vincere il contrasto delle passioni giova resistere, combattere, perseverare. I fanciulli non sono insensibili allo stimolo dell'onore: quanto non fanno per meritarsi il titolo d'imperadori! Perchè non divengano orgogliosi, fa di mestieri ripeter loro l'infinità delle cose che tuttavia ignorano: anzi pure l'imperfezione della dottrina de' più eccellenti. Chi è predisposto a malattia debbe evitare tutte le occasioni; altrimenti è impossibile che non infermi. Dicasi lo stesso del morale. Debbono sfuggirsi a tutto potere le occasioni. Intanto conviene pensare a diminuire la predisposizione. Chi è infermiccio del corpo, procaccia di acquistar vigoria con adatta maniera di vivere: e similmente chi è labile debbe adoperarsi onde ravvalorarsi nella virtù; allora potrà all'uopo esporsi alle occasioni senza soffrirne più verun nocumento. La solitudine può esser utile, e può essere dannosa. È utile quando si sono raccolti materiali con udire i savj: nella solitudine possiamo elaborarli, ed applicarli al vivere. È dannosa quando la nostra mente è infetta di cattive immagini, e il cuore è travagliato da smo-

date passioni. In tal caso chi è tutto solo si concentra in sè, non per pensare a correggersi, perchè non ne ha i mezzi, ma per corrompersi di più. Torna più opportuno dividere la sensibilità in fisica e morale, che ammettere le divisioni proposte da Feder. La sensibilità per sè non è ragionevole: solamente la ragione può dirigere la sensibilità ad onesti oggetti. La sensibilità per sè stessa è sempre naturale: la non naturale non è che uno stato morboso della naturale. Tra la sensibilità fisica e la morale vi passa una strettissima correlazione. Intanto non va taciuto che il morale può prevalere sul fisico. Questo stato però è violento, e non potrebbe lungamente durare. Vi furono donne valorose, come, ad esempio, Semiramide e Margherita Valdemare. Diedero prova di gran valore in battaglie; ma non avrebbero potuto perseverare imperterrite in ogni cimento, come un Alessandro ed un Cesare. E qui è da notare che l'esempio delle donne e de' giovanetti che per osservare la fede a Cristo andavano a morte, non si potrebbe addurre a dimostrare l'assoluta vittoria del morale sul fisico; perocchè non erano tutti impavidi; molti sentivano il ribrezzo al morire; ma tuttavia non fallivano alla fede. Bartoli fa vedere come uomini di tutta virtù non fossero intrepidi nel morire, sebbene non si ritraessero dal dovere. Dunque il morale può dare vigoria al fisico, la quale però non può essere lungamente durevole. Ma ripeto che si può essere sensitivo, sentire tutta l'amarezza del dolore, e tuttavia non ritrarsi dal dovere. Non vedo come mai Feder voglia che tanto l'oratore quanto l'uditore sieno tranquilli: certo qui vuolsi intendere prima del ragionare, chè il fine dell'orazione è di commuovere. Ma non posso nemmanco adottare, almeno per costante, che debbano essere tranquilli prima del discorso. L'oratore sicuramente non dee mostrarsi in tale stato che apparisca voler soggiogare l'uditore: e questi non debb'essere in una posizione d'animo contraria al fine dell'orazione. Ma l'ora-

tore debbe mostrarsi sollecito del bene dell'uditore, e l'uditore paratissimo ad ascoltare i consigli dell'oratore. Una piena tranquillità si addice alla scuola di un filosofo. Qui si tratta di convincere con argomenti: ma dove si dee perorare, l'oratore dee riflettere che tutti i suoi uditori sono impazienti di ascoltare il suo ragionamento. Supponiamo un condottiere che debba aringare il suo esercito: non è vero che tutti in sè fremono battaglia? non è vero che l'oratore apparisce ne' suoi atteggiamenti voler condurli alla vittoria? Il castigo non dee mai essere arbitrario: altrimenti non solo non apporterebbe buon frutto, ma inspirerebbe avversione a chi l'infligge. Chi è punito debbe esser consapevole che peccò.

Per conoscere l'indole delle persone dobbiamo esaminarle quando non credono di essere esaminate. Al cospetto della gente si modera l'empito del temperamento, od anche si finge mansuetudine; ma fra le domestiche pareti altri apparisce qual è. Si potrà pure ragguardare alle persone quando sono agitate da qualche forte patema o passione. In tal congiuntura dimenticano il personaggio che vorrebbero rappresentare. In questo possono meritar fede i sogni. Per lo più i sogni sono relativi alle idee ed alle affezioni abituali; nè la ragione viene ad impedire che fuori erompano. Dunque facciam di conoscere i discorsi ch'altri tiene ne' suoi sogni. Confesso esser utile di conoscere con quali più volentieri altri si intrattenga, chè ciascuno ama il suo simile; ma non posso più ammettere lo stesso degl'institutori. Non si confonda il temperamento con la virtù o col vizio. Tutti i temperamenti possono conciliarsi con l'una e con l'altro: ora l'indole si riferisce al temperamento. Tuttavia dirò che l'educazione può moderare il temperamento: ma non potrà mai annullarlo. Anzi parmi più esatto di dire che l'educazione può prevenire i traviamenti del temperamento. Lo sdegno, ad esempio, si riferisce all'indole o temperamento: per sè non è nè buono nè cattivo; ma

può esser diretto alla virtù, e diventar buono; o rivolgersi al vizio, e farsi cattivo. Raccordiamci di quelle parole del Salmista: *Irascimini et nolite peccare.* Vi ha differenza tra temperamento e costituzione. Il temperamento risulta dal predominio di qualche sistema od organo od apparato: la costituzione è la misura delle forze considerate in tutto il corpo. E qui per rendermi intelligibile a' miei lettori che non fossero versati nella medicina credo di dare alcune nozioni anatomiche e fisiologiche. Sistema è il complesso di tessuti semplici i quali e sono diffusi per tutto il corpo, e presentano ovunque lo stesso organismo, almeno per quanto può l'occhio giudicare. Quando si dice tessuto semplice, non s'intende in un senso assoluto: si vuol solamente dire che è meno composto. Il complesso di tutti i nervi col cervello e sua appendice, dicesi sistema nervoso. I nervi sono meno composti di altri tessuti detti organi: sono diffusi per tutto il corpo: la loro struttura apparisce dappertutto la stessa. Non tutti ammettono un egual numero di sistemi. Tommasini ne stabilisce quattro, e sono: il nervoso, il sanguigno od irrigatore, il linfatico od assorbente, il cellulare. Gli organi sono tessuti composti di varj sistemi, limitati, esercenti una qualche funzione. Talvolta più organi sono associati tra loro nel compiere una funzione: questo aggregamento prende il nome di apparato. Un sistema, un organo, un apparato può predominare: di qui, come si è detto, emerge il temperamento. La scienza di conoscere l'indole dalla fisionomia pare a prima giunta una mera impostura, e tuttavia tale non è. Non confondiamo l'assurda pretesa de' chiromanti con la considerazione ragionata dell'uomo. La chiromanzia è una superstizione: la scienza della fisionomia, fondata sulle leggi della natura umana, ha fondamenta saldissime. Vi ha due fortissimi argomenti, i quali sono strettamente collegati tra loro. Egli è un fatto che, secondo le varie posizioni dell'anima, avvengono mutamenti

nel corpo, e specialmente notevoli nel volto. Ora l'assuefazione fa sì che facilmente ed a nostra insaputa si rinnovino i movimenti de' muscoli: dunque abbiamo già un motivo per cui l'adiroso abbia una data fisionomia. Abbiamo un altro fatto, ed è che le parti le quali sono più esercitate si nutrono di più e prendono in conseguenza maggior volume. Dunque i muscoli che sono più frequentemente posti in movimento si faranno più grossi. L'argomento metafisico arrecato da Feder non mi garba per niente. Da una parte del corpo si può giudicare della statura e delle altre condizioni relative di tutto il corpo: ma non è così del temperamento; seppure si faccia astrazione dalla fisionomia: si cuopra di un velo la faccia di un tale, e poi sfido chicchessia a sapermi dire il temperamento di lui. Ma si badi che si parla di temperamento, e non di costituzione. Questa si può ben conoscere: un braccio toroso mi assicura della costituzione atletica: una pelle molliccia, della costituzione dilicata; ma per conoscere il temperamento è necessario di guardare alla faccia: tanto meglio sarà, ove si possa vedere tutto il corpo. Le inclinazioni talvolta pajono opposte, ma non sono: se fossero affatto opposte, si eliderebbero. Le inclinazioni debbono essere riferite allo scopo: ora non si possono aggiungere scopi opposti. L'ambizioso talvolta sembra avaro; ma non è. Infatti accumula tesori, per poi profonderli, e attrarre a sè la moltitudine. Ma mi si opporrà il dettato: *Video meliora proboque: Deteriora sequor.* Neppur qui le inclinazioni sono opposte; sono divergenti, ma non opposte. Colui che è inclinato alla virtù può essere sedotto dal piacere, può soffermarsi, od anche prendere una via obbliqua, direi quasi, tra la virtù ed il vizio: ma se si supponesse che lasciasse interamente la virtù, e si abbandonasse al vizio, una inclinazione cesserebbe, e l'altra si eserciterebbe nella sua pienezza. I Latini esprimono con tutta leggiadria lo stato di chi sente tuttora l'amor della virtù, e si lascia per poco adescare dalla

voluttà: dicono *Transversum agi*: il qual modo rappresenta come un corpo spinto da due forze oblique. Al tutto, inclinazioni affatto opposte non possono esistere ad un tempo. Feder vorrebbe che la scienza degli uomini avesse per principio la conoscenza di noi medesimi. Sarebbe veramente utile. Ma che? conosciamo facilmente gli altri: arriviamo difficilmente a conoscere noi stessi. Per questo è necessario di avere un amico il quale ci assista, e quando traviamo ce ne renda consapevoli. La virtù non è una semplice inclinazione; ma è un'azione, o, per dir meglio, un agire: l'inclinazione non è che una disposizione ad agire. Perchè mai Feder, dopo aver detto che la virtù è un'inclinazione dominante ad agir rettamente, aggiunge la condizione *giusta la migliore intelligenza?* Chi opera rettamente opera secondo il dettame della ragione. Non vi sono varie intelligenze di cui una sia migliore dell'altra. Avvi, è vero, varj gradi d'intelligenza; ma per quello che spetta all'imputabilità si esige un dato grado, il quale sia sufficiente. La virtù di temperamento non è vera virtù: è solo una maggior facilità ad esser virtuoso; e questa facilità diminuisce il grado di virtù, ossia il merito. La virtù importa sforzo: dove vi ha maggiore sforzo vi ha per conseguenza maggior virtù. La virtù politica non differisce essenzialmente dalla virtù che Feder appella morale: non ne è che l'applicazione della virtù a vario oggetto, a varia maniera di atti. La virtù esclude ogni vizio: diremo tuttavia che l'uomo, per cadere talvolta in fallo, non cessa di essere virtuoso per abito. Questa proposizione vuol essere dilucidata. Serviamoci d'una comparazione. Tizio ha una buona costituzione; alle lievi cagioni morbose resiste, ma alle forti non può resistere; dunque inferma: è in generale cauto nel suo vivere, ma talvolta si obblia, e torna ad infermare. Quando queste malattie sono rare e lievi, non gli neghiamo la qualità di sano e robusto: ma se le inavvertenze sieno frequenti, e le malattie in breve succedansi,

e producano distemperamento, non l'abbiamo più per vigoroso, ma il diciamo cagionevole ed infermiccio. Così è del morale. La virtù nella sua pienezza costituisce la sanità morale gagliarda: rare colpe non tolgono la virtù abituale: spesse cadute costituiscono il vizio. In somma vuolsi ragguardare all'abito. Non nasciamo nè virtuosi, nè viziosi; verissimo: ma abbiamo mezzi per conoscere e seguir la virtù: l'istinto morale, l'intelletto e la ragione ci fanno conoscere l'onesto, cioè la legge naturale: la ragione ci svela le leggi che sono già dedotte dalla legge naturale: la Rivelazione ci mette avanti la legge divina positiva: la ragione ci pruova l'autenticità della Rivelazione. Intanto gli affetti contrastano con la ragione: e questo contrasto era necessario all'ordine. L'uomo è intelligente: dunque doveva esser libero: se è libero, può osservar la legge, e non osservarla. La virtù dee costar fatica; ma non ha mai ostacoli insuperabili: se di tali ne avesse, cesserebbe l'imputabilità. Assurdo è il dire che la Religione conferisca bensì al perfezionamento della virtù, ma non sia punto una condizione necessaria. La virtù è agire rettamente: agir rettamente esprime osservar la legge; dunque l'essenza della virtù è la Religione. Come mai supporre virtù, quando s'incomincia a non voler conoscere il legislatore e la sua autorità? La Religione è di necessità soprannaturale, la Religione è una: i Culti che le sono stranieri sono superstizioni, e non religioni. Similmente una è la virtù nella sua essenza: la legge è una: dunque una essenzialmente è la virtù. Dicendo che la legge è una, s'intende che il legislatore non può voler cose ripugnanti tra loro: in altri termini, per legge debbesi intendere il complesso delle leggi naturali e divine, cioè la volontà di Dio. Nè vale il dire che la ragione può spingere la volontà all'onesto: si domanda, che sia l'onesto. La volontà di Dio costituisce l'onesto: la ragione ci fa conoscere l'onesto e i motivi di osservarlo.

La questione, se la prudenza sia virtù, o via alla

virtù, non ha entità. Abbiamo detto, e il pur ripeteremo, che propriamente parlando la virtù è una sola, ed esclude ogni vizio: ma che si suole riferire a virtù tutti gli atti in cui si può esercitare, tutti i suoi aggiunti, e infine l'amore e l'abito alla virtù con alcune colpe succedute da pronto pentimento.

# DISCORSO XXI.

## COUSIN.

## I.

La Francia in questo nostro secolo ebbe molti filosofi, fra i quali fa bella mostra di sè Cousin. Egli è specialmente a commendare per aver ricondotto i Francesi a quella calma nelle disputazioni filosofiche, che è necessaria per discoprire la verità. È forte a lamentare che alcuni nel passato secolo avessero messo fuori dottrine col titolo di filosofiche, ma in realtà affatto contrarie alla Religione, epperciò alla sana filosofia. Cousin ha sublime intelletto e cuor generoso: è innamorato del vero; è devoto alla gloria di sua nazione: fece pensiero di cessare lo scandalo, e restaurare il culto della vera sapienza. Noi esporremo le sue lezioni con quella libertà che egli pur segue. Incomincia ad avvertire che l'uomo, appena ha la conscienza di sè stesso, si trova in un mondo straniero, anzi nemico, le cui leggi pajono in contrasto con la sua propria esistenza; ma tosto soggiunge che ha due mezzi per difendersi: e sono l'intelligenza e la libertà. Perfeziona la sua intelligenza, e in tal modo può conoscere il mondo esterno. Con la sua libertà può modificarlo, cangiarlo, e, diremmo, rifarlo. Il mondo primitivo non è che una materia cui l'uomo debbe elaborare. Certe scienze ci conducono a conoscere l'utile ed il nocevole: altre il giusto e l'ingiusto. Alle prime

spettano la matematica, la fisica e simili: alle seconde la filosofia. L'idea del giusto è una delle glorie della natura umana; ma le passioni l'oscurano. La società naturale non è che uno stato di guerra. Ma l'uomo non può non sentire il bisogno della giustizia: perciò tutelò la giustizia: creò una seconda società, la quale è tutta fondata sull'idea della giustizia. È pure inerente allo spirito umano l'idea del bello: essa procede dalle cose esteriori. Ma l'idea del bello ne' suoi principj non è affatto pura: le cose esterne fra le bellezze hanno pure i loro difetti: l'uomo col suo intelletto purifica l'idea primitiva del bello.

Dappoichè l'uomo trovò l'utile ed il bello, e creò una sua società, ed inventò le arti, si spinge più avanti, e conosce Dio. Un Dio senza il mondo per l'uomo è come non fosse: ed un mondo senza Dio è un enimma al pensiero, ed un peso al cuore. L'intuizione di Dio distinto dal mondo, ma manifestantesi col mondo, è la religione naturale. Ma come l'uomo non si fermò alla società naturale, nè al bello naturale, così non si fermò nemmanco alla religione naturale, ma creò un culto: nella creazione del culto sta il trionfo dell'intuizione religiosa. Il pensiero non può limitarsi a simboli; ma cerca con essi di concepire la grandezza di Dio. La poesia cantò la Divinità, e la riflessione, mediante la dialettica, ne investigò l'essenza. La riflessione è già filosofia: ma si diede questo nome alla riflessione già esercitata e perfezionata. La filosofia, propriamente parlando, non è una scienza di proprio genere, ma un metodo il quale si può applicare a tutte le scienze. Il pensiero, sotto la sua forma naturale, è idea. Le idee sono o vere o false. Si aumentano, si rischiarano; ma infine tutte hanno un senso immediato pel pensiero, e bastano a sè stesse per essere comprese. La filosofia debbe portare il pensiero al suo più alto grado di perfezione. Vi ha filosofia buona e filosofia cattiva; non altrimenti che vi ha diversi culti, diversi stati, diversi sistemi nelle scienze e nelle arti. Le idee sono

oscure a' sensi, all'immaginazione, all'anima: ma nell'interiore del pensiero avvi un'evidenza. Questa evidenza tuttavia è debole; non può giungere alla conscienza di sè stessa: ma la riflessione dà l'ultima evidenza, la quale si chiama evidenza filosofica.

Premessi questi principj, fa passaggio l'Autore ad esporre la storia della filosofia. Da principio la filosofia si ristrinse all'Oriente, e fu un riflesso della Religione. Si suol dire che presso gli Egizj, i Persi, gl'Indi nacque e crebbe la più sublime filosofia: è questo un errore. Altro è verità, ed altro filosofia. La filosofia durò lungamente prima di pervenire alla verità. Per trovare la filosofia già maestra di verità conviene passare alla Grecia e al secolo di Socrate. La sua dottrina ebbe un culto per dieci secoli. Roma fu discepola della Grecia. Intanto l'epoca greca e romana fu assai più corta dell'orientale. La storia moderna ci presenta due epoche: la prima può denominarsi epoca dell'inviluppamento, e la seconda epoca dello sviluppamento. Alla prima appartengono gli Scolastici. Regnarono fra loro varj sistemi; come il nominalismo, il realismo, il concettualismo. L'epoca dello sviluppamento incominciò da Descartes. Le vicissitudini della filosofia sono in istretta relazione con quelle dell'umanità. La filosofia è il punto culminante dell'umana natura; e la storia della filosofia è il punto culminante della filosofia. La storia della filosofia è alle altre parti della storia dell'umanità ciò che la storia dell'umanità è alla storia del mondo esterno. La filosofia è all'umanità ciò che l'umanità è alla natura. La storia dell'umanità è alla storia della natura ciò che la storia della filosofia è alla storia dell'umanità. La storia della filosofia è insieme e speciale e generale. Considera la ragione; dunque è speciale. Ma lo sviluppo della ragione addomanda lo sviluppo di tutti gli altri elementi della natura umana; dunque è generale. La storia della filosofia abbraccia la storia della Religione, delle arti, delle leggi, delle ricchezze: anzi pur la geografia fisica.

E chi mai potrà effettuare quest'ideale della storia della filosofia?

Vi ha due metodi storici: lo sperimentale od empirico; lo speculativo. Nel primo si raccolgono i fatti e si descrivono: nello speculativo si prendon le mosse dalla ragione umana. I due metodi amano di essere associati. Nel secolo diciottesimo la filosofia fece mirabili progressi. Non è già che siensi inventati sistemi affatto nuovi; ma que' sistemi che già esistevano e sono comuni a tutti i secoli, furono richiamati a severa disamina. Veramente i principj della filosofia sono inerenti allo spirito umano. Che cerca l'uomo? Il bene ed il male: quello per procacciarselo, questo per isfuggirlo. Tutti i sistemi filosofici si possono ridurre a quattro: il sensualismo, l'idealismo, lo scetticismo, il misticismo. Tutti e quattro hanno del buono, e tutti del cattivo. Tutti hanno verità, ma l'hanno mista ad errori. Converrà dunque far senno di tutti, sceverare il vero dal falso. Vuolsi osservare; ma osservar tutto. A torto facciamo doglianze della debolezza dell'umana intelligenza: sol non togliamle punto di sua forza; ed ella procederà. Non è indarno la speranza di arrivare ad un sistema durevole: ma è necessario evitare i pregiudizj sistematici.

Dobbiamo prendere le mosse da' fatti: ma questi fatti non esistono per noi se non mediante la conscienza. Dunque dobbiamo consultare la conscienza: dunque la psicologia è come il vestibolo della filosofia. La conscienza non ci presenta che fenomeni: non vi ha esistenza sustanziale che impressioni l'occhio della conscienza. Egli è dunque impossibile di farsi tosto un' idea dell'ente. L'ontologia non distrugge il metodo psicologico: solamente il tiene in sospeso. Un fatto incontrastabile è la ragione: noi non siamo meno certi di essa che della volontà e della sensibilità. La ragione ci dice che ogni fenomeno importa una cagione. Il principio di causalità è universale e necessario. La conscienza ci dice pure che la cagione del fenomeno non è la ca-

gione personale, ossia la volontà. Ed eccoci condotti all'idea dell'ente. Questo è il primo passo nell'ontologia; ma si dovette innanzi passare per la via psicologica dell'osservazione. Procedendo in tal modo, si arriva infine alla cagion prima, o Dio. I fatti della conscienza si possono ridurre a tre classi: fatti sensibili; fatti volontarj; fatti razionali. Tanto i fatti sensibili, quanto i razionali, sono necessarj; epperciò involontarj e non imputabili: soli i fatti volontarj hanno il carattere della personalità od imputabilità. La volontà non crea i fenomeni sensibili e razionali: non conosce sè stessa che distinguendosi da' medesimi. Noi appercepiamo per mezzo d'una luce che non procede da noi, cioè dalla nostra volontà, ma bensì procede dalla ragione. La ragione appercepisce sè stessa, la sensibilità che l'inviluppa, e la volontà. La conscienza è composta di tre elementi integranti: sensibilità, ragione, volontà. Precipua è la ragione: senza di essa non può esserci nè conscienza, nè scienza. La sensibilità è la condizione esterna della conscienza: la volontà il centro: la ragione è la luce. Due sono le leggi fondamentali del pensiero: la legge di causalità, la legge di sostanza. Esse sono assolute; ci portano ad una cagione assoluta e ad una sostanza assoluta. Ma una cagione assoluta ed una sostanza assoluta si confondono in uno. È un fatto, che trovandoci in mezzo ad un mondo che ci impressiona a nostro malgrado, possiamo reagire e prendere un moto diverso: in somma abbiamo la conscienza della nostra volontà. Questa attività, essendo volontaria, è personale, è imputabile. Persona e volontà sono identiche. I fenomeni della volontà ci presentano tre momenti: 1.° predeterminazione; 2.° deliberazione; 3.° elezione o risoluzione. Nel primo momento la ragione si associa alla volontà, anzi la prima prepondera sulla seconda. Sono pure associate nel secondo momento; ma prevale la volontà. Il terzo momento è esclusivo della volontà. Affinchè un atto si possa dire volontario, fa di mestieri che sia stato pre-

ceduto dalla riflessione: ma la riflessione non è un'operazione primitiva. La riflessione suppone un'operazione precedente, e questa viene denominata spontaneità. L'attività non ci offre altri modi che i due mentovati: riflessione e spontaneità. Libertà, volontà, spontaneità vogliono essere distinte. La libertà non è solo la volontà; non solo la spontaneità. Nel primo caso la spontaneità non sarebbe libera. Nel secondo non sarebbe libera la volontà. La libertà comprende insieme e la spontaneità e la volontà. La sensazione è il terzo fenomeno della conscienza. La legge di causalità e di sostanza ci porta a conchiudere che vi ha una cagione diversa dall'*io*. La cagione esterna è attiva, e l'*io* è passivo. Il termine di *passività* debb'essere interpretato. Non è negazione di attivo: l'*io* è perennemente attivo: esprime solamente che la cagione esterna fu la prima ad agire. Il mondo esterno è un complesso di cagioni corrispondenti alle nostre sensazioni, o reali o possibili: la concatenazione di dette cagioni costituisce l'ordine mondiale. Il mondo esterno è della medesima stoffa di noi: la natura è la sorella dell'uomo: similmente attiva, vivente, animata. Nella natura la forza è distinta dalla sua legge: in noi la personalità è distinta dalla ragione: sono distinte e tuttavia non separate, nè separabili. Ogni forza ha inerente la sua legge. Ogni legge importa una ragione: le leggi mondiali sono la ragione mondiale. Dunque tanto l'uomo quanto il mondo esterno hanno leggi, forze, attività, ragione. Più ancora: nel mondo esterno vi ha espansione e concentrazione: e un chè di simile si può ravvisare nell'uomo. Ma questa proposizione si abbia per una semplice congettura. La ragione è una vera Rivelazione: Rivelazione necessaria ed universale. Qua spettano quelle parole dell'Evangelio: *Lux quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Essa è la mediatrice necessaria tra Dio e l'uomo. Il λόγος di Pitagora e Platone: il Verbo fatto Carne che serve d'interprete a Dio, e di maestro all'uomo: l'Uomo-Dio, sono appunto

la ragione. Non è il Dio assoluto, ma la sua manifestazione in ispirito e verità: non è l'ente degli enti, ma il Dio del genere umano. Come mai addiviene che la conscienza sia una in tutto il genere umano, e tuttavia vi sieno tante discrepanze di opinioni? S'incominci ad avvertire che tutti gli uomini si accordano nelle tre idee fondamentali, che costituiscono la conscienza, la libertà e personalità dell'uomo; la fatalità od impersonalità della natura; la provvidenza di Dio. Le eccezioni sono pochissime, e ravvalorano anzi il principio, che debilitarlo. La massa su tre punti mirabilmente consente. L'umanità in massa è spontanea; è inspirata. La filosofia ascolta l'umanità, e ne registra le parole. Cousin mette fine a queste nozioni preliminari con protestare che egli intende di attenersi ad un eclettismo imparziale, applicato a' fatti della conscienza.

## II.

Non posso ammettere quel principio, che è pur seguito da molti: Essere il mondo esterno straniero, anzi nemico all'uomo. Alcuni fisiologi vanno pur ripetendo che gli agenti esterni tendono continuamente a distruggere la vita e l'organizzazione, e che la forza vitale è in continua lotta colle forze fisiche e chimiche. E similmente parecchi filosofi pretendono che siavi una guerra continua tra l'uomo morale ed il mondo esteriore. Ho detto ch'io non posso acconciarmi a siffatto pensamento: or dirò che mi sembra tutto il contrario. Incominciamo dall'uomo fisico. Io veggo che l'aria è necessaria al respiro; che una certa temperatura è indispensabile alla vita; che altri agenti sostengono la vita. Brown volle passiva la vita. Questo è troppo: ma non si può negare che le potenze esterne hanno gran parte nel conservare l'organismo e la vita. Passiamo al mondo morale, e consideriamolo sotto tre aspetti: come intelligente, come affettivo, come impu-

tabile. In tutte e tre le condizioni, il mondo esteriore non è nè straniero, nè nemico all'uomo. Gran fonte delle idee sono i sensi esterni: ma questi sensi sarebbero superflui, se non venissero impressionati da' rispettivi stimoli. Le tendenze morali od affezioni sono eccitate, almeno in gran parte, da oggetti esterni. La moralità è in dependenza dall'intelligenza e dalle affezioni. E qui per dependenza non s'intende sudditanza; chè la volontà è libera: ma s'intende che la volontà opera in seguito dell'intelligenza e delle tendenze. È ben vero che Cousin avverte che l'uomo può tutelarsi dal mondo esterno mediante l'intelligenza e la libertà. Ma rispondo: 1.° che le due facoltà non difendono dal mondo esterno, ma ci servono a far l'elezione del meglio: 2.° che a tal fine abbiamo altri mezzi. Lasciamo per ora star la questione, se debbasi tutto a' sensi esterni o no: ma certo non si può negare che molto dobbiamo a' sensi esterni. L'intelligenza non ci difende dal mondo esterno; anzi riceve i materiali che questo le somministra per lo ministerio de' sensi esterni. La libertà dell'uomo è circoscritta. Iddio lasciò libero l'uomo in ciò che ragguarda alla legge, acciocchè potesse meritare; ma non è nell'arbitrio dell'uomo alterare l'ordine fisico della natura, o, come si suol dire in senso traslato, leggi fisiche. Posta questa denominazione, si dà alla legge propriamente detta il titolo di legge morale. Abbiamo avvertito che i sensi esterni sono un gran fonte delle umane cognizioni. Soggiungo che vi sono altri mezzi per l'uomo a conseguire il suo fine: tali sono l'istinto fisico, l'istinto morale, il sentimento morale. Parmi che l'istinto morale debbasi distinguere dal sentimento. Questo si riferisce al conoscere; quello all'operare. Il mondo primitivo, nel senso di Cousin, cioè il mondo esterno quale è in sè, nè ancor modificato dall'opera dell'uomo, può per intero essere oggetto alle disquisizioni dell'intelletto; ma non può più essere mutato in ogni sua parte per arbitrio dell'uomo. Possiamo noi far sostare per brieve

istante il sole? All'idea del giusto vorrei aggiungere l'istinto del giusto. Si dirà che l'uomo non solamente è ammaestrato dalla sua coscienza su molti punti del giusto, ma prova una tendenza al giusto. E veramente noi vediamo manifestissimi argomenti della tendenza alla beneficenza, quando non ci è ancora l'uso dell'intelligenza. Sianvi parecchi bambini; uno si metta a piangere: tutti gli altri danno tosto in vagiti. Mi si potrebbe opporre che nel proposto esempio non ci è nulla che ragguardi al giusto. Sì che ci è l'amor de' nostri simili; la commiserazione nelle loro afflizioni è un dovere. La natura a nostra insaputa ci spinge alla commiserazione: ma questa è una pruova che la legge è stampata ne' nostri cuori; che sentiamo un eccitamento ad adempierla; che la volontà non eccita la pietà, ma può esercitarla, o non esercitarla. Tornerebbe forse più adatto di dire che le passioni smuovono il lume dell'intelletto; perocchè. appena sono calmate, il lume rischiara come prima, nè vi fu cagione per cui acquistasse nuove cognizioni. Platone paragonò le passioni a nugoli: il paragone è esatto. Le nubi non tolgono la luce al sole: impediscono solamente che pervenga a noi, frapponendosi tra noi e quel maggior ministro della natura. Società e stato di guerra cozzano tra loro. Si disputò, se lo stato di natura sia socievole, o no: ma non si disputò mai, se la società naturale sia uno stato di guerra. Lo stato naturale dell'uomo è socievole, e non guerresco. Il che è facile a provare. Senza entrare in lunghi ragionamenti, basta osservare che la società è tanto antica, quanto il genere umano: ciò che è violento non può esser perenne. La giustizia non è la cagione della società; ma ne è un effetto. L'uomo tende alla società: la natura il fece debole; ed ebbe a mira la società: cioè gl'individui umani sono deboli; la riunione degli uomini è potentissima: dunque la tendenza alla società è primitiva. Ma la società non potrebbe mantenersi senza la giustizia: dunque la giustizia venne seconda. Non

fondò la società, ma intende a tutelarla. Le società politiche non differiscono essenzialmente dalla società naturale: non sono che modificazioni di essa, comandate dalle condizioni e circostanze de' climi, de' tempi, delle inclinazioni, delle usanze. La base ed il fondamento non cangiano: si tempera solo il rimanente dell'edificio. Se il mondo esteriore ci fosse straniero e nemico, come mai potremmo avere l'idea del bello? I difetti sono inseparabili dalle creature: intendo di dire che l'assoluta perfezione è esclusiva a Dio: anzi sarebbe più accurato di dire che ciascun ente ha tutta quella perfezione di che è capace. L'ente supremo ha la perfezione assoluta: gli enti creati non potevano più averla: sarebbero stati altrettanti Iddii: il che è assurdo. Ciò che a noi apparisce difetto, tende pure all'armonia universale: dunque non è difetto assoluto. La colpa è inseparabile dal libero arbitrio: dunque neppur la colpa si può rigorosamente dir male. È un male per parte dell'uomo che abusa del libero arbitrio: ma non è un male per parte di Dio; perocchè l'aver egli dato all'uomo il libero arbitrio è un argomento di sua predilezione. Nel bello ideale ha gran parte il senso. V'ha tali che sentono il bello della pittura e dell'armonia, sebbene non abbiano un ingegno svegliato. Sul che ci sia consentito di fare una digressione per la fisiologia. Si è cercato, donde mai proceda che sordastri abbiano l'orecchio musico, ossia portino accurato giudizio de' concenti, mentre tali che hanno udito squisitissimo non sono egualmente abili a quel giudizio. L'opinione più probabile è quella che propose Bichat: ed è che quando vi ha parità di condizioni negli apparati sensorj simmetrici, il senso, o, per dir meglio, il giudizio, è ottimo. Stando all'esempio dell'udito, si noti che vi sono due apparati uditivi appajati: ciascuno de' quali è composto di alcune fibre cerebrali, del nervo acustico, dell'orecchio. Dicasi lo stesso della vista. Il tatto vi si appressa. Il gusto e l'odorato pajono stranieri a quella legge.

Per conoscere Dio, non è necessario aver fondato una seconda società sull'utile e sul bello. Il principio di causalità è sufficiente. Diremo tuttavia che l'uomo, a misura che perfeziona il suo intelletto, ha sempre nuovi argomenti della grandezza del Creatore. È vero che i cieli esaltano la gloria di Dio, ed il firmamento annunzia le opere di sua mano; ma si potrebbe aver l'idea di Dio senza il mondo. Supponiamo che l'uomo possa vivere senza il mondo esterno. La mia supposizione non dicasi soverchia; chè in questo luogo mi è necessaria. Stando a Cousin, egli non avrebbe idea di Dio; ed io dico che ne avrebbe pure qualcuna. Avrebbe il sentimento fondamentale; cioè sarebbe consapevole di sua esistenza; dunque potrebbe ragionare così: Io non ci fui, ed or ci sono; non feci me; dunque debb' esservi chi mi fece. Il mondo senza Dio è, come dice Cousin, un enimma al pensiero, ed un peso al cuore. E non sarebbe lo stesso, se l'uomo vi fosse, e potesse sol dubitare sull'esistenza di Dio? L'uomo potrebbe, come si è dimostrato, conoscere Dio senza il mondo; conosciutolo dall' esistenza sua propria che ebbe un principio, epperciò importa un Creatore eterno, e conosciutolo tanto più per tanti oggetti esterni, si sentirebbe spinto ad amarlo ed adorarlo. Ma questa religione naturale, cioè semplicemente ispirata dall' idea di Dio, non esistette mai. Leggiamo gli annali del mondo, e troveremo da' primi tempi e dappertutto un culto assai maggiore che non sarebbe quello che fosse ispirato da quella naturale conoscenza di Dio. Dobbiamo di necessità aver ricorso alla Rivelazione. Parrà mirabile che i Gentili nel loro culto avessero alcune pratiche simili a quelle del popolo eletto; ma cesserà lo stupore, se si riflette che i giganti, o figliuoli degli uomini, avevano conservato e trasmesso alcune cose che avevano inteso da Adamo prima del Diluvio, e da Noè dopo il Diluvio. Intanto vi aggiunsero assai del superstizioso. La Religione adunque fu rivelata da Dio, e poi per alcuni adulterata; ma però in tutti i

tempi si mantenne pura nel popolo giudaico prima del Messia, e nella Chiesa cattolica dopo la sua venuta. L' uomo non poteva creare un culto che fosse accetto alla Divinità. I culti creati dagli uomini non sono legittimi. Non confondasi l'essenziale del culto con quello che può ragguardare alla disciplina. Sebbene anche su questo rifletterò che non può esservi disciplina legittima che non sia stata approvata dal Successore di Piero. La poesia non fece che esprimere con un linguaggio sublime la Divinità e le opere sue ; ma nulla aggiunse alla Religione. Se la poesia gentilesca cantò più Dei, non gl'inventò, ma seguì la credenza de' popoli. La riflessione, ossia la meditazione, innalzò l'uomo, e 'l divolse da errori, e l'appressò alla verità. Così Socrate, in mezzo al politeismo, professava l' unità di Dio. La dialettica indirizzò l' intelligenza, agevolò il raziocinio; ma non è di assoluta necessità. Già molto prima che si escogitasse la dialettica, si ragionava. Sola la riflessione non può costituire la filosofia ; somministra solo i materiali del pensiero ; si appartiene alla ragione l'ordinarli, e dedurne conseguenze. Nemmanco la riflessione esercitata può chiamarsi filosofia. Solo l' esercizio di essa ne accresce l'energia ; per lo che si faccia in minor tempo un maggior cumulo di materiali ; ma semplici materiali non costituiranno mai l'edificio. La filosofia non si riduce a semplice metodo, ma è una vera scienza. È ben vero che si divide in moltissimi rami; ma non ne segue perciò che non possa intitolarsi scienza. L'idea non è pensiero, ma elemento del pensiero. L' idea nel senso proprio è immagine ; in tal senso gli animali hanno idee; e tuttavia non hanno la facoltà di pensare. Nel senso che si è poscia introdotto nella metafisica, idea è immagine presente all' anima che ne è consapevole. Ma anche in questo significato idea e pensiero differiscono. Pensiero importa esame d'idee : o, se pur vuolsi, di idee e sentimenti. Se la filosofia non è scienza , ma metodo , qual sarà quella

scienza che debbe portare il pensiero al suo più alto grado di perfezione? Converrebbe darle un nome: sin qui fu detta filosofia; come dunque mutarle titolo? Due sono i metodi di cui si serve: l'analitico ed 'il sintetico; ma la filosofia non è metodo: è scienza che si vale de' due metodi. La filosofia non può esser cattiva. Gli uomini possono abusare dell' ingegno; possono abbagliare, sedurre, ingannare: ma la malvagità è degli uomini, e non della scienza. La filosofia ha per ufficio di investigare il vero e l'onesto; ora si può forse dare vero falso, e onesto disonesto? Similmente un solo è il culto legittimo, e fu rivelato; tutti gli altri culti sono mere superstizioni. Non si possono mettere insieme il culto e lo stato. Il culto fu ordinato da Dio, e gli uomini non possono mutarlo. La società è bensì voluta dalla natura, ma può prendere tre forme. Se non che anche nelle tre forme di governo vi ha principj immutabili; vo' dire che in tutte e tre le forme debbono esservi leggi, e queste leggi non possono non esser conformi alla Religione e ai dettami della natura. Non può supporsi governo legittimo senza la giustizia; e la giustizia non è un'invenzione dell' uomo. De' sistemi nelle scienze convien fare alcune distinzioni. O si parla di verità evidenti, o no; nel primo caso non può esser luogo a differenza di opinioni. O si parla di fatti, cioè effetti, o di cagioni: i fatti non soggiacciono ad ipotesi; le cagioni non si possono sempre conoscere; la loro esistenza è irrepugnabile; perocchè non può esservi effetto senza cagione. Ma qual sia questa cagione, sovente l'ignoriamo. Anzi le cagioni prime sono avvolte da un sacro velame. E tuttavia in questa ignoranza l'uomo non può acchetarsi: fa supposizioni, e quando perviene a tal supposizione che paja spiegar meglio gli effetti, ad essa si attiene; ma non confonderà mai l' evidente, il dimostrato con l'ipotetico. Le idee non sono oscure a' sensi, all' immaginazione, all' anima. I sensi esterni ricevono e trasmettono impressioni, e

non sensazioni; l' ente che sente, percepisce, immagina, è l' anima. Nell' uomo l' anima di più pensa, ed il pensiero consiste nel riunire in uno il multiplo; nel generalizzare, nell' astrarre. Mi si opporrà che facendo questo rischiara le idee. Ed io rispondo che le idee prime, cioè le idee sensibili ed immaginate, considerate per sè stesse, erano già chiare; ma che l' intelletto e la ragione ne fanno l' analisi e poscia la sintesi. Si dovrebbe dunque dire che da principio è oscura la composizione delle idee; ma non è oscuro il loro tutto. La filosofia non può nel più de' casi ottenere l' evidenza; e per altra parte vi ha un'evidenza independentemente dalla filosofia. Vi ha principj conosciuti per sentimento da tutti gli uomini. Tali sarebbero, ad esempio, la conscienza e la tendenza alla felicità.

Se si proponesse la questione, se la Religione abbia preceduto la filosofia, o la filosofia la Religione, parmi che si dovrebbe argomentare in tal modo. Se per filosofia s'intenda il ragionamento comunque non esercitato e perfezionato, essa precedette la religione naturale e gentilesca; perchè i Gentili, contemplando l' universo, e vedendo come varj esseri fossero benefici, ed altri avversi, ammisero diverse Divinità. Se per filosofia s' intenda un complesso di molte cognizioni dedotte da osservazioni e da sperimenti, la Religione fu prima. Il primo filosofo greco si reputa Talete. Alcuni danno già il titolo di sapienti a Prometeo, Lino, Chirone; ma già prima di questi vi erano culti. Tuttavia la prima proposizione non si può ammettere senza restrizione; chè i culti gentileschi non furono per intero dedotti dalla contemplazione della natura; ma sembra che in parte procedessero dalle più vetuste tradizioni, le quali di molto si corruppero. Tutto, come diceva, ci porta a credere che i Gentili, i quali discendevano da' figliuoli degli uomini, conservassero ancora un' oscura ed imperfetta ricordanza della Rivelazione. E veramente noi troviamo presso tutte le nazioni gentilesche, che la Divinità era

stata offesa dagli uomini, e doveva esser placata con sagrifizj; che vi era stato un diluvio; che alcuni superbi avevano cercato di salire al cielo con sovrapporre monti a monti. Nè è necessario di far vedere altri punti di contatto fra la storia del popolo giudaico e quella del gentilesimo. La filosofia de' Gentili non potè mai arrivare a dimostrare la verità. Alcuni pochissimi vi si avvicinarono. Socrate per fermo debbesi mettere primo. La storia della filosofia moderna viene aggiustatamente divisa in due periodi: ma il primo l'appellerei anzi stazionario, che d'inviluppamento; e il secondo, progressivo; perocchè nel primo periodo non si fece che comentare Aristotele, e per alcuni pochi Platone; mentre dopo Bacone di Verulamio si scosse il giogo dell'autorita, e si pensò da sè; o, per dir meglio, l'autorità non fu reputata infallibile. E' parmi che il secondo periodo della filosofia moderna debba anzi prendersi da Bacone, che da Descartes; perchè il primo fu quegli che osò affrontare i pregiudizj e gridare libertà. Intanto egli voleva libertà, e non licenza. La sapienza si può avere per lo punto culminante (per valerci delle espressioni di Cousin) della natura umana, quando alla conoscenza del vero accoppia il culto dell'onesto; ma se si limiti al sapere, e non si estenda al fare, ne è troppo lungi. La storia della filosofia si può considerare sotto due aspetti. Se non facciamo che studiare le dottrine de' varj filosofi, non solamente non ne riceviamo del pro, ma facilmente ne abbiamo del danno; perchè trovandoci fra tanta dissidenza non sappiamo cui seguire. Egli è pur meglio incominciare a camminare per noi stessi sinchè possiamo; nè ci mancano scorte. Abbiamo il sentimento interiore; abbiamo l'istinto morale. Essi ci danno molti materiali. L'intelletto li raguna in uno; la ragione esamina il tutto, e ne deduce conseguenze. Quando siamo pervenuti a quel punto che ci vieta di più oltre procedere per noi, abbiamo ricorso alla Rivelazione. Anzi nelle cose pertinenti alla Divinità ed

a' costumi, è pur meglio incominciar dalla Rivelazione. E poichè l' umana ragione disdegna di credere senza aver motivi per credere, dobbiamo ricercare (e non ci mancheranno) motivi di credibilità. Allora possiamo consultare le dottrine de' filosofi, a sceverare il buono dal vero, il dimostrato dal non dimostrato, il certo dall'incerto. Il che si potrebbe applicare a tutte le umane discipline. In tal modo si eviterebbero, se mal non mi appongo, le anticipate opinioni, lo spirito di parti, l' ostinazione. La storia dell'umanità non differisce essenzialmente dallo studio della filosofia. La storia degli uomini, ovvero le vite e la storia de' popoli, non sono che l'esposizione degli atti che emersero dalle facoltà e dalle tendenze dell' uomo. Si potrebbe dire che la storia dell' umanità non è che la filosofia esaminata ne' suoi effetti. Tacito ci lasciò quel memorabile principio : *Alii potius homines, quam alii mores.* E' parmi che si potrebbe voltare, e dire : *Alii potius mores, quam alii homines.* L' uomo è sempre lo stesso in quanto alle sue facoltà e tendenze; ma può presentarsi sotto vario aspetto, secondo che fa buono o mal uso delle medesime. Ma, il pur ripeterò, l' uomo non vuol essere solamente considerato in quanto al conoscere; ma ancora, anzi maggiormente, in quanto all' operare. Uomo e natura , o mondo esterno, sono inseparabili. L' uomo trae dal di fuori, se non tutti , almeno gran parte de' materiali del pensiero. La volontà è in gran parte eccitata dagli oggetti esteriori ; cosicchè non si potrebbe studiar l' uomo senza studiare ad un tempo il mondo esteriore. Tutte le facoltà dell' uomo sono strettamente connesse : tutte le tendenze sono pur collegate ; di più, v' ha una stretta corrispondenza tra le facoltà e le tendenze ; dunque non si può avere una compita idea dell' uomo , qualora ci limitassimo ad una o poche parti. La Religione non può soggiacere alle disputazioni filosofiche. Il filosofo non può far altro se non se investigare gli argomenti di credibilità della Rive-

lazione, e qui dee sostare. Anzi dappoichè conobbe i motivi di credibilità, non dee scostarsi mai dalla Rivelazione nelle sue disquisizioni; altrimenti si verrebbe a conchiudere che l'intelligenza umana possa discutere i disegni di Dio; il che è assurdo.

Appositamente il Filosofo francese riflette che i due metodi, sperimentale e speculativo, vogliono essere associati. Il metodo sperimentale debbe apprestar fatti; la meditazione debbe confrontarli, e dedurne conseguenze; novamente il metodo sperimentale debbe sancire dette conseguenze. Ogni qualvolta le teoriche non corrispondono a'fatti, sono illusorie e fallaci. L'uomo non cerca solamente il bene, ma anche il vero. Non veggo qual pro si possa trarre dallo scetticismo. Gli Scettici erano anzi pazzi che sapienti. Come potrà meritare il titolo di filosofo, cioè ricercatore del vero, colui che dubita di tutto, anzi pur tutto nega? e quando gli si dice: Guarda il sole; non vedi tu com' esso risplenda, riscaldi, vivifichi?; egli perfidia pure, e altamente protesta che il sole non esiste? Il misticismo si può riguardare come un esaltamento di fantasia, procedente, se vuolsi, dall' amor del vero, ma pur tale, che al vero surroghi fantasime. Qui si parla del misticismo filosofico, e non de' rapimenti intellettuali de' sagri Scrittori. L' umana intelligenza non è sì debole come alcuni la fanno; si consente; ma non si può nemmanco negare che, lasciandole tutta la libertà, non può varcar certi limiti senza cadere in errori. Cousin dice che l' umana intelligenza può assai, sinchè non le togliamo di sua forza; vuole che si sfuggano i pregiudizj sistematici; vuole che si prenda le mosse da' fatti. Dunque la storia della filosofia non è il punto culminante della filosofia; ma il punto culminante sarà un intelletto potente, una ragione sublime, una libertà di pensare, sol docile alla Rivelazione. Tal fu Bacone, tale Descartes, tale Galilei. Non isperiamo di conciliare i filosofi; perchè sola la filosofia non potrà

mai pervenire a conoscere in tutta luce ogni vero, e perchè non avverrà mai che le passioni non si rivoltino contro la ragione. Soli i matematici (nella parte pura) non possono discordare.

Io inclino a credere che vi ha idee non eccitate dagli oggetti esterni; ma non si può mettere in dubbio che il mondo esteriore è il fonte precipuo delle idee. L'uomo è prima impressionato dagli oggetti esterni, che sentire sè stesso. Di qui deduco che non solo la psicologia, ma eziandio lo studio del mondo esterno, debbano preparare l'ingegno al culto della filosofia. Un fenomeno non può impressionare; impressione importa un chè impressionante, ed un chè impressionabile. L'ente, secondo Cousin, non è innato; o, più chiaramente, la conscienza non vede in prima l'ente. In questo mi accosto a lui; e che adunque impressionerà la conscienza? Il proprio corpo? Ella stessa? È un misterio; ma è un fatto che l'*io* è soggetto ed oggetto. L'ente si prende da Cousin in un significato affatto singolare. Ne deduce l'idea dalla conscienza che ci dice come ogni fenomeno importi una cagione, e come questa cagione non sia la cagione personale, ossia la volontà; secondo lui adunque la prima idea dell'ente che abbiamo si è dalla conscienza, che vi ha un chè di oggettivo; cosicchè ente ed oggetto verrebbero a dire lo stesso. Ma gli ontologi per ente intendono ciò che è comune, cioè l'essere; danno il nome di ente all'essere considerato in generale, e spogliando gli enti di tutti gli accidenti. Stiamo alla definizione di S. Tomaso: *Ens est verum commune*. Dunque per ente non è necessario che siavi una cagione diversa dalla cagione personale. L'anima è consapevole che pensa; sin qui non può esservi l'idea dell'ente; non si può ancor fare alcun paragone, veruna astrazione; l'anima si fa oggetto a sè stessa; non ci è sin qui materia a confronto: l'anima pensa che debb'esservi un essere da cui sia stata creata; qui vi sono già due esseri, l'anima e Dio; anzi l'anima sente il suo corpo; dun-

que vi sono tre oggetti: l'anima, il corpo, Dio: dunque si può già fare confronto, spogliare i tre esseri de' loro accidenti, e inferirne che vi è un chè comune, cioè l' ente. Qui dimando licenza di dare il nome di accidenti agli attributi di Dio; perocchè un esatto linguaggio non comporterebbe tal senso; ma nel nostro caso siamo astretti a considerare in Dio solamente l' esistenza per poterne fare il confronto con l'uomo. A misura che l' anima conosce più oggetti, conferma sempre più l' idea che si fece dell'ente; vede sempre più che tutti gli enti individui hanno comune l' essere, ossia l' esistenza. Per arrivare a Dio, non è necessario di conoscere molti oggetti; basta aver la conscienza di sè; perocchè, come testè avvertì lo stesso Cousin; essa ci dice che debb'esservi un ente diverso dal nostro corpo e dall' anima. Egli confessa intanto che quanti più sono gli oggetti, si ha una conoscenza tanto più chiara di Dio. Vorrei che l'Autore non avesse dato il nome di *noi* alla volontà; perchè *noi* od *io* comprende tutte le facoltà dell' uomo morale. Non vi ha necessità di distinguere l'appercezione dalla percezione. La sensibilità, la ragione, la volontà non sono parti integranti della conscienza; non costituiscono la conscienza: sono facoltà di cui l' anima è consapevole. Parmi che non si possano confondere elementi integranti e facoltà relative. Infatti la conscienza si può riferire ad una, o due, o tutte e tre le menzionate facoltà. Se fossero parti integranti, dovrebbe necessariamente sempre abbracciarle tutte. Direi anzi percettività che sensibilità; ed aggiungerei la percettività: perchè l'anima è conscia per mezzo della percettività. Si noti che la sensibilità e la percettività non sono sufficienti a dimostrare la conscienza. Gli animali irragionevoli hanno sensibilità e percettività; e non hanno punto conscienza. Quanto alla volontà, la conscienza si riferisce di necessità alla volontà libera. E veramente i bruti hanno una volontà, ma semplicemente istintiva. Non regge la similitudine:

essere la sensibilità la condizione esterna della coscienza; la volontà, il centro; la ragione, la luce. L'idea del circolo ci porta all'idea di centro, circonferenza, raggi; ma non a quella di luce. L' idea di un corpo lucido ci porta all'idea di un'emanazione di luce che, diffondendosi per ogni verso, forma una sfera lucida. Il centro sarebbe occupato dal corpo, da cui erompe la luce. Ma la sensibilità è la prima a mettersi in azione. La volontà, e non la ragione, dovrebbe buttar fuori la luce; perocchè la prima è nel centro, e non la seconda. Nè si può dire che la ragione sia la luce; ma si dovrebbe dire che la luce emana da lei. Almeno avrebbe dovuto porre la ragione nel centro, e dire che gli oggetti, esercitando la loro influenza sulla ragione, fanno sì che essa mandi fuori la sua luce. La volontà opera in dependenza dalla sensibilità e percettività, e dalla ragione; e dicendo in dependenza, intendo in seguito. Il termine di *spontaneità* si prende in significanza affatto diversa. Alcuni fisiologi appellano spontanei que' movimenti che non procedono dalla volontà: tali sono, ad esempio, i movimenti del cuore. Altri dicono spontaneo ciò che volontario; dunque si oppongono direttamente a que' primi. Talvolta appellasi spontaneo un effetto che non è prodotto da cagione esterna. Ma i metafisici seguono a dare al vocabolo spontaneità il valore di essere volontario. Cousin propone un diverso significato. Spontaneo, secondo lui, è quell' attività dell' anima che precede la riflessione. L' anima può eccitare sè stessa alla riflessione; quell' atto suppone una facoltà; a questa appunto si dà qui il nome di spontaneità. Posto questo, ne viene in conseguenza che si debba estendere il valore della parola. Qualunque volta l'anima si fa attiva, si dovrebbe ammettere un primo atto, che è quello della spontaneità; dunque la spontaneità precederebbe la percezione, l'immaginazione volontaria, la memoria, il giudizio, il raziocinio.

Il mondo esterno non è (per valermi dell' espressione di Cousin) della medesima stoffa di noi. V'ha bene parti comuni; ma poi avvi parti affatto singolari. Ha comune la materia con tutti gli esseri; ha comune la vita colle piante e cogli animali; ha comune uno spirito cogli animali: ma non ha lo stesso spirito. L'anima umana è dotata d'intelligenza e di libero arbitrio; perciò immortale: mentre l'anima delle bestie non ha che sensibilità e le facoltà che ne dipendono, ed una volontà istintiva; ma è assolutamente destituta di ragione e di libertà; perciò peritura. In sul principio Cousin ci rappresentò l'uomo come in mezzo ad un mondo, non che straniero, nemico, in continua lotta: e qui ci dice che il mondo esterno è della nostra stessa stoffa; più ancora, passando da un'immagine ad un'altra, dice che la natura è sorella dell' uomo. La contraddizione è troppo patente. La natura, ossia mondo esterno, non è intelligente, non libera. Neppure si può assegnar la vita ai corpi inorganici, e l'animalità alle piante. I fenomeni mondiali importano un' intelligenza: sì, ma l'intelligenza di Dio. Tutti gli esseri, tranne l'uomo, non hanno veruna ragione; non fanno che seguire l' impulso della divina volontà. Se diciamo leggi meccaniche, fisiche, chimiche, ci serviamo del termine di *legge* in un senso traslato. Qual confronto può mai farsi tra le forze della natura e le facoltà dell' uomo? Si abbia pur la ragione per una specie di Rivelazione; ma si confessi che è una Rivelazione limitata, nè mai si confonda con la vera Rivelazione. L'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio; ce'l dice la Rivelazione. I precipui caratteri di somiglianza sono la ragione e la libertà; ma non si può aggiustatamente dire che la ragione sia mediatrice tra Dio e l' uomo. Direi che la ragione fu data a consigliera della volontà, per farle conoscere i benefizj che ebbe da Dio, e per conseguenza il debito che le incombe di adorarlo ed ubbidirgli. Un Cousin, che è pur sì grande, non avrebbe mai dovuto interpretare

il λόγος di Pitagora e Platone, il Verbo fatto carne, l' Uomo-Dio, in quel modo che e' fece. La Rivelazione vuole interissimo l'ossequio dell' uomo, nè dobbiamo mai confondere il rivelato con quanto è consentito alle disputazioni filosofiche. Ma qui io non farò che esaminare l'opinione di Cousin secondo il diritto della filosofia. Dico adunque che si può dare un'altra spiegazione assai più conforme al semplice raziocinio. Aggiungo questa condizione; perchè nè voglio, nè debbo entrare nella teologia. Λόγος in greco suona lo stesso che *verbum* in latino. Λόγος deriva da λέγω, o, meglio, da λέγομαι, cioè *raccolgo*. I Greci davano il nome di λόγος al pensiero od intelligenza; perchè l'anima nel pensare raccoglie i materiali che le sono somministrati; e poichè la favella non è che la dipintura del pensiero, anche a quella e' diedero il nome di λόγος. I Latini al pensare diedero il nome di *cogitare*, che esprime similmente raccogliere. Al discorso, non so come, imposero il nome di *verbum*: e poichè anima del discorso è quella parte che indica il tempo ed i modi, a questa specialmente riserbarono quella denominazione. Dunque λόγος e *verbum* suonano tutt'uno; e qui esprimono intelligenza e sapienza, tanto concetta nella mente, quanto rappresentata con suoni articolati, o con simboli, o con iscrittura. Gl' Italiani danno il nome di *pensiero* all' atto dell' anima, e quello di *discorso* alla manifestazione di quell' atto. Pensare vuol dire pesare; e discorrere esprime percorrere: ora l'anima pesa le idee, e le fa passare a rassegna. Non è rado che il nome di discorso si applichi all'intelletto. I grammatici conservarono il termine di *verbo* per quello appunto che dipinge i pensieri ne' varj tempi e modi. I metafisici si attennero a' Latini, e talfiata dicono verbo l'intelletto. Dunque Pitagora e Platone per λόγος intesero la ragione; i Latini nel linguaggio filosofico dissero *verbum*; nelle altre materie *ratio*. La Rivelazione ci insegnò che Iddio è uno e trino; sebbene tutte e tre le Persone sieno onnipotenti, sapientissime e amorose

dell'uomo, tuttavia si suole attribuire l'onnipotenza alla prima Persona, la sapienza alla seconda, l'amore alla terza. Dunque la seconda fu detta λόγος, *verbum*, verbo; cioè sapienza; ma la sapienza di Dio è infinita, e l'intelligenza umana è finita; sì a quella che a questa fu dato il nome di λόγος: ma conviene aggiungervi l'epiteto condizionale; e quando non ci è questo epiteto, si intende la sapienza assoluta ed indefinita. Il Verbo fatto carne, l'Uomo-Dio, il Messia, il Redentore, come si vede, non ha punto che fare coll'umana ragione. Non sapeva da prima indurmi a credere che Cousin avesse preso un tanto abbaglio; ma quando vidi esposto a dilungo il suo pensamento, non potei più dubitarne; ed appunto l'esposi con certa ampiezza, onde non mi si apponga a finzione od esagerazione. È vero che i Gnostici dissero già questo: ma un Cousin doveva combatterli, e non seguirli. La conscienza del genere umano ha gran peso, il confesso, ma non è sufficiente a spiegar tutto; conviene per forza ammettere una Rivelazione divina.

# DISCORSO XXII.

---

## COUSIN.

## I.

Cousin nella morale adotta la stessa classificazione che nella speculativa: riduce adunque tutte le questioni concernenti la morale a tre: 1.° Quali sono i caratteri attuali de' principj di moralità? 2.° Qual ne è l'origine? 3.° Quale la legittimità? I due primi punti sono soggettivi, e costituiscono la morale propriamente detta; il terzo è oggettivo, ed è la Religione propriamente detta. Fa similmente vedere, valendosi de' medesimi argomenti, che debbesi incominciare dall'attuale, per discendere poscia al primitivo, ed infine al legittimo. Il complesso di tutti questi studj appellasi filosofia morale. I principj morali sono o necessarj o contingenti. A' principj morali contingenti si possono riferire que' fatti che non sono, propriamente parlando, principj, ma piuttosto sentimenti, movimenti, istinti; essi però tali, che si avvicinano a' principj. Gl'istinti morali ci presentano due movimenti: uno di espansione, l'altro di concentrazione. La simpatia, la benevolenza, la compassione spettano al primo: l'amor di sè stesso al secondo. I principj morali contingenti sono l'istinto ridotto a principio ragionato. Tutti i principj generali contingenti sono relativi alla sensibilità od individuale o personale. Evvi in noi un principio morale, necessario, universale, non mutabile nè per tempo nè per luogo. Tale è il principio del giusto e dell'ingiusto.

del bene e del male. Questo principio è come il campione cui si raffrontano tutte le azioni per determinarle: dicesi ragione morale. Questa induce obbligazione: di qui emerge la legge morale; ossia il precetto della ragione morale costituisce la legge morale. I doveri che ci impone la legge morale riduconsi a tre ordini; secondochè si riferiscono a Dio, agli altri uomini, a noi stessi. I doveri dell'uomo inverso di sè stesso ragguardano alla personalità, e non alla sensibilità. Sola la personalità ha doveri.

Legge importa volontà libera e potere. Il libero arbitrio è un fatto psicologico. Nè vale l'obbiezione che fu fatta sul principio di causalità: la causalità non è il fondamento della libertà, ma sol lo strumento. La volontà non vuol essere confusa col desiderio. Il desiderio è una modificazione passiva dell'*io:* la volontà è un' attività propria dell'uomo. Dobbiamo nell'uomo considerare due parti: la sensibile e l'intelligente. Come sensibile desidera il bene; come intelligente aspira al premio, o si crede degno di pena, secondochè si attiene al giusto, o se ne dilunga. I due elementi dell'uomo non sono eguali tra loro: la virtù è l'antecedente; la felicità è il conseguente. Si fece questione se la somma de' piaceri prevalga sulla somma de' dolori, o viceversa. Cousin fa distinzione tra l'uomo sensibile e l'uomo morale, tra il piacere ed il bene, tra il dolore ed il male. Fatte queste distinzioni, pronuncia così: Nell'uomo fisico e sensibile il male prepondera sul bene: ossia la somma de' dolori sulla somma de' piaceri: allora specialmente quando l'uomo sente l'onore. Nell'uomo morale il bene sorpassa il male. Nelle nostre azioni talvolta abbiamo già una ricompensa nelle stesse azioni; come quando solleviamo un infelice: in altri casi siamo astretti a contrastare alle nostre inclinazioni; e questo conflitto ci toglie la calma. Talfiata pure non abbiamo intervallo di tregua, e ci sentiamo abbattuti di spirito. La nostra costanza nell'ultimo caso costituisce il sublime della morale. In-

tanto nè la nostra sventura, nè l'altrui ingiustizia possono mai togliere il suffragio della conscienza, ossia il principio del merito e del demerito. Nella morale, come nella speculativa, conviene distinguere il primitivo logico dal primitivo psicologico. I principj contingenti istintivi non hanno verun primitivo logico. I principj contingenti interessati ricevono un primitivo logico dalla comparazione di molti fatti individui determinati. Tutti i principj morali contingenti hanno un principio psicologico in un fatto individuo e determinato. Questo fatto è complesso. Due sono le sue parti: una è empirica, l'altra è assoluta. La parte empirica si riferisce all'*io*, ed è eminentemente individua: l'altra è relativa alla personalità morale. Qui possiamo fare l'astrazione immediata dell'assoluto dal variabile od empirico: e abbiamo in tal modo l'assoluto morale. Ma raccordiamci della differenza che passa tra astrazione immediata ed astrazione comparativa. Questa genera il principio generale contingente, e non l'assoluto. L'*io* non ha verun potere sull'assoluto morale: l'*io* il vede, ma no 'l crea. L'assoluto è oggettivo, e non soggettivo. Si fanno bensì divisioni dell'assoluto; ma solamente rispetto alla natura degli oggetti: per sè è uno. Dunque, allorquando si fa la distinzione tra la ragione speculativa e la ragione pratica, conviene intendere l'applicazione della ragione una a varj oggetti. Gli oggetti dell'assoluto riduconsi a tre ordini: gli uni sono matematici, altri metafisici, altri morali. Due sono i principj assoluti nella morale: il principio di obbligazione, e il principio necessario del merito e del demerito. Questi principj non appartengono all'*io*: dunque conviene ammettere un ente supremo autor della legge morale. La speculativa ci rappresenta Dio come creatore: la morale ce 'l rappresenta come padre dell'essere intelligente. Di più la morale ci assicura che Dio non può essere ingiusto, e che per conseguenza non distruggerà quell'anima cui ispirò una tendenza a lui: fa sparire tutti i dubbj che po-

tessero nascere in noi sull'imperfezione del mondo fisico, e sull'infelicità della virtù. Per meritare, conviene combattere e patire. Dunque ciò che diciam male è una condizione necessaria al bene. Cousin termina le sue discussioni sulla morale con alcuni punti degni di tutta attenzione. Noi li riferiremo nel loro intero. E qui confesserò che di molti Scrittori, e specialmente di quelli che tengono il primo seggio fra i metafisici, non dubitai di attenermi alle loro stesse parole. Nè temo l'accusa di plagio. Plagiarj sono coloro i quali si fanno belli dell'altrui per imporre a'semplici. Quando si espongono le altrui dottrine, con citarne gli autori, quando chicchessia può riconoscere i pensamenti e le parole dell'autore e le parole del comentatore, non può più esser luogo a giusta accusa. A rimuovere ogni sospetto di mala fede, io ho creduto di separare il mio da quello che spetta a'sapienti cui tolsi ad interpretare e disaminare. Torniamo in via, e riportiamo la conclusione del profondissimo Cousin. — Che cosa è la morale? La cognizione del dovere in quanto è dovere, senza altrimenti pensare alle conseguenze. Che cosa è la Religione? La cognizione del dovere nella necessaria sua armonia colla felicità; armonia che debbe avere il suo effetto in un'altra vita per la giustizia ed onnipotenza di Dio. La Religione è di fede, e la morale di osservanza: la morale è psicologica; la Religione è trascendente: la morale è di appercezione; la Religione di rivelazione. Io credo all'esistenza de' principj morali che mi sono rivelati: appercepisco gli stessi principj. La Religione non è meno verace della morale: chè quando si è ammesso l'assoluto morale, conviene di necessità ammetterne le conseguenze. Tutta l'umana esistenza è posta in queste due parole armoniche tra loro: dovere e speranza.

II.

Come il vero è oggettivo, e non soggettivo; così è pure dell'onesto: poichè l'onesto non è che il vero pratico. Sentimento ed istinto differiscono essenzialmente tra loro. L'istinto importa necessariamente tendenza: il che non è del sentimento. Istinto e movimento possono riguardarsi in questo luogo come sinonimi; perocchè l'istinto, come ho testè avvertito, importa tendenza, e tendenza è movimento, almeno virtuale. Tutto ciò che Cousin ha delle due tendenze, l'una di espansione, e l'altra di concentrazione, non differisce punto in essenza da quanto avevano già insegnato Feder e Genovesi. Ma queste due tendenze si possono facilmente ridurre ad una, che è l'amor di sè stesso. Iddio fece l'uomo socievole; non che tendente alla società per amplificare la sua esistenza, ma bisognoso di quella per conseguire il suo fine: dunque gl'ispirò una tendenza agli altri, inquantochè la felicità degli altri è una condizione necessaria alla sua propria. Ma non confondasi l'amor di sè stesso con l'amor proprio. L'amor di sè stesso abbraccia l'amor degli altri, e forse sarebbe meglio denominarlo amor dell'umanità. Appositamente il nostro Autore ammette un principio innato del giusto e dell'ingiusto: ma qui vorrei che avesse distinto il sentimento morale dall'istinto morale, ed avesse limitato il potere di amendue. Stando sempre al gran principio, che altro è sentire, ed altro tendere ad agire, diremo che altro è sentimento del giusto, ed altro istinto del giusto. Il sentimento è semplicemente speculativo: l'istinto è di necessità attivo. Se poi mi si domanda se il sentimento preceda l'istinto, o gli tenga dietro, risponderei sembrarmi che l'istinto possa operare independentemente dal sentimento; o, forse più chiaramente, che non abbia sempre mestieri della precedenza del sentimento. Mi riferisco a' bambini: non vediamo in essi l'istinto

di benevolenza? Eppure il lume dell'intelletto non apparisce ancora attivo. È vero che si potrebbe dire esistervi diggià un'attività dell'intelletto non abbastanza manifesta. Sia; ma fie sempre vero che non possiamo averne certissima pruova. Ho detto doversi limitare il potere del sentimento morale e dell'istinto morale, specialmente poi del primo; perocchè se consultiamo la storia, troveremo che molte nazioni errarono su alcuni punti dal giusto, perchè esse eransi dilungate dalle tradizioni della vera religione. Diciamo così: Iddio rivelò all' uomo certi doveri; coloro che si mantennero fedeli ne tramandarono la conoscenza di generazione in generazione. Questo avvenne de' discendenti di Set prima del Diluvio, e de' discendenti di Sem dopo il Diluvio, e infine de' seguaci di Cristo. Ma quelli che si separarono dal popolo eletto perdettero in processo di tempo la tradizione della Rivelazione; perciò non ebbero altra scorta che la natura e la ragione. Alcuni pochissimi si avvicinarono di molto alla verità sì speculativa che pratica: ma intanto eglino medesimi caddero in errori; e se si parli della maggior parte degli uomini, s' ingolfarono in istomachevoli turpitudini. Era riserbato al Nuovo Patto di far conoscere compitamente il giusto, e quanto Iddio vuole dall' umana generazione.

Non trovo differenza tra volontà libera e potere; nè tra volontà e libero arbitrio. I metafisici sogliono far divario tra volontà e libertà: dicono che può esservi volontà senza libertà, ma non libertà senza volontà; talchè la volontà sarebbe il fondamento della libertà. Se si trattasse della volontà in generale, non si può negare che altro è volontà, altro libertà; perchè gli animali irragionevoli hanno una volontà, ma semplicemente istintiva: ma quando si ragiona dell'essere intelligente, la volontà non può non esser libera. Nè mi si opponga che talfiata l'uomo vuole, ma non può mettere in effetto quanto vuole. Io dirò che in faccia al Giudice Supremo l'ha messo in effetto. Libero arbitrio e potere non suonano tutt'uno? Io farei diffe-

renza tra desiderio ed appetito. La tendenza istintiva che hanno gli animali irragionevoli alla loro conservazione dicesi appetito, e non desiderio. L'uomo è animale sotto certo rispetto, e sotto altro è un essere di proprio genere. La metafisica il considera come intelligente. L'uomo, riguardato come tale, ha tendenze; e queste sono desiderj. Presso gli Scrittori, è vero, troviamo scambiati i due termini; ma si avverta che nello scrivere oratorio non si segue scrupolosamente il significato propio. L'idea del premio e della pena è già secondaria: suppone già raziocinio. Nella questione, se vi sieno più piaceri o più dolori, io proporrei un'altra distinzione; ed è tra dolori assoluti e dolori relativi. Per dolori assoluti intendo quelli che la natura umana non può togliere. Una spina conficcata in un membro produce un dolore assoluto: non è in noi l'impedirlo. Dolori relativi sono quelli che dipendono, almeno in gran parte, da noi. Tali sono quelli che riferisconsi a' bisogni che ci siamo creati, e che possiamo ancora prevenire e temperare. Posta questa distinzione, credo: 1.° che la somma de' piaceri assoluti sorpassi la somma de' dolori assoluti; 2.° che la somma de' dolori relativi prevalga sulla somma de' piaceri relativi. Sin qui intendeva di comprendere insieme i piaceri e i dolori, sì fisici che morali: che se si voglia parlare de' soli morali, io sono d'avviso che l'uomo virtuoso abbia più piaceri che dolori: e ciò perchè nelle sue afflizioni ha presente che Iddio sta registrando gli atti di sua costanza per largamente ricompensarnelo. Non si può adottare il principio: Essere la virtù premio sufficiente a sè stessa. Se non fosse la certezza del premio, la virtù cesserebbe di consolare. La conoscenza di Dio Creatore comprende in sè l'idea del debito che abbiamo di adorarlo. Creatore, Conservatore, Padre, Giudice riduconsi ad uno. Chi creò e conserva l'uomo è suo Padre; ha diritto alla sua gratitudine ed alla sua ubbidienza; nè può essere indif-

ferente se la sua creatura gli sia ubbidiente o no, grata o disleale. Non trovo differenza tra Religione e morale. Una Religione semplicemente speculativa si ridurrebbe ad una mera ipocrisia: cesserebbe d'esser Religione. Nè varrebbe l'opporre che la Religione si riferisce al solo Dio, mentre la morale si estende a noi stessi ed agli altri uomini; chè facile sarebbe rispondere. I doveri che abbiam verso noi stessi e verso gli altri uomini emanano dal volere di Dio. Tutto adunque si riferisce a Dio.

# DISCORSO XXIII.

---

## COUSIN.

## I.

Cousin non pubblicò sinora quelle sue lezioni in cui svolge a parte a parte la metafisica, ed espone a dilungo le sue opinioni. Ne abbiamo però un programma ne' suoi Frammenti Filosofici. È questo uno specchio che rappresenta in iscorcio i suoi pensamenti: potremo perciò di qui dedurre quali sieno le basi su cui edificherà il suo eclettico sistema. Innanzi tratto stabilisce tre quistioni, cui crede potersi ridurre tutta la metafisica. 1.° Quali sono i caratteri delle cognizioni umane nell'intelligenza già sviluppata? 2.° Quale è la loro origine? 3.° Quale la legittimità? I due primi punti, cioè lo stato attuale e lo stato primitivo delle cognizioni, li considera soggettivamente: il terzo oggettivamente. Debbesi considerare prima l'attuale e poi il primitivo: perchè se incominciassimo dal primitivo, potremmo smarrirci. Il primitivo non si può conoscere immediatamente: convien fare una supposizione: ora questa supposizione può esser falsa. L'attuale ed il primitivo vogliono essere considerati prima del legittimo; perchè il soggettivo si può più facilmente conoscere che l'oggettivo. Le cognizioni oggettive sono fatti di conscienza o fenomeni. La scienza del soggettivo, primitivo, attuale, dicesi psicologia o fenomenologia. Lo studio delle cognizioni oggettive appellasi ontologia. L'oggettivo è per essenza trascendente. Il riconoscimento della legittimità de' principj per mezzo de' quali arriviamo all'oggettivo, nomasi logica trascendente. Il

complesso di tutti questi studj è detto metafisica. Secondo l'osservazione interiore, o metodo psicologico, le cognizioni dividonsi in contingenti e necessarie. I principj contingenti dividonsi in naturali od irresistibili, ed in generali ma non irresistibili. A' principj contingenti naturali spettano le credenze naturali, attuali e primitive, che si potrebbero chiamare istinti irrazionali. Ogni principio necessario è una sintesi. Sinora non si è data l'enumerazione completa delle verità necessarie. Cousin si accontenta di proporne quattro: 1.° Qualità importa un soggetto. 2.° Pluralità importa unità. 3.° Ciò che ebbe un incominciamento debbe la sua esistenza ad una cagione. 4.° Ogni mezzo suppone un fine. Sono dette nelle Scuole: principio di sostanza; principio di unità; principio di causalità; principio di cagione finale. Le cognizioni si possono ordinare in due maniere: 1.° relativamente alla deduzione. 2.° relativamente al tempo in cui si acquistano. Il primo ordine dicesi razionale o logico: il secondo cronologico o psicologico. Dunque una cognizione può essere primitiva o logicamente o psicologicamente. Le cognizioni contingenti empiriche hanno un primitivo logico: le cognizioni contingenti non empiriche e le necessarie non hanno quel primitivo razionale. Le cognizioni generali contingenti de' due ordini hanno il primitivo psicologico in un fatto individuo determinato. Dicasi lo stesso delle cognizioni necessarie. Non può esservi primitivo che non sia individuo e determinato. Il principio contingente empirico esige nuovi fatti individui determinati; non identici, ma simili. Il principio necessario ha il primitivo psicologico in un fatto unico determinato. Nel sistema intellettuale qualsiasi fatto individuo e determinato si compone di due parti: l'una delle quali si determina da sè stessa, ed è perciò eminentemente individua; l'altra è individua, ma determinata dalla prima. L'energia della volontà, ad esempio, produce un interno movimento. Qui vi ha due parti: cioè la volontà individua determinata, e il movimento indi-

viduo determinato e dependente dalla volontà: la prima parte dicesi empirica. Considerando noi per astrazione le molte varietà cui può soggiacere la parte empirica del fatto intellettuale ci formiamo un' idea generale, e questa costituisce il principio contingente generale. L'altra parte del fatto è assoluta ed invariabile. Nella nostra supposizione eranvi cagione ed effetto: separiamo la cagione o l'effetto dal concreto: ciò che era contingente diventa assoluto e necessario. Io vedo un effetto: dico che debb'esservi una cagione: ed ecco il principio di causalità. Conviene distinguere due maniere di astrazione: l'immediata e la comparativa. Immediata è quella che si ottiene per semplice separazione: la comparativa presuppone il confronto di più cognizioni. L'astrazione immediata si opera su un sol fatto: la comparativa addimanda più fatti: e veramente come far confronto qualora non vi fosse che un fatto? La relazione tra l'effetto determinato e la cagione determinata è un'appercezione di conscienza. La relazione tra l'*io* e la modificazione determinata non è più un'appercezione di conscienza, ma una manifestazione istintiva del principio della sostanza nella conscienza. L'assoluto ci sta dinanzi, ma non è nella sua forma pura: intanto ci sforza a concepirlo come determinato, ed è l'*io*. Appena noi conosciamo la forza dell'assoluto in un concreto primitivo determinato, di cui l'*io* è un termine, l'assoluto si separa dall'*io* e si mostra sotto la sua forma pura. Noi possiamo richiamare l'assoluto puro: e riconosciamo in tal atto l'identità dell'*io*, e i principj assoluti della sostanza e dell'unità. Il primo oggetto che ci si para dinanzi è la nostr'anima. La cognizione dell'anima emerge dall'applicazione del principio della sostanza. L'*io* è identico ed uno: il che è comprovato dal giudizio della conscienza e dal giudizio della memoria. Due principj ci fanno conoscere la materia, il principio di causalità o causalità intenzionale, ed il principio della sostanza. Il principio di causalità intenzionale ci fa cono-

scere in certi casi cagioni esterne intenzionali. La percezione ci fa conoscere un modo di dette cagioni; ed è l'estensione. Il principio della sostanza ci suggerisce un ente reale indeterminato. L'estensione vi apparisce come una qualità d'una sostanza: e a questa diamo il nome di materia. Cousin avverte che la percezione non è già un principio di conscienza, ma semplicemente un giudizio istintivo. Le qualità della materia variano, ma il principio d'identità e di unità ci dice che vi ha un ente identico ed uno. Tolgasi alla materia la causalità e le causalità intenzionali: rimarranno i principj della causalità e dell'intenzionalità: il principio d'unità ci condurrà a riferire le causalità e l'intenzionalità vere ad una sola cagione suprema. Il principio della sostanza ci suggerisce un ente reale: ed eccoci arrivati alla concezione di Dio. Cousin toglie a combatter coloro i quali pretendono che i mezzi delle nostre cognizioni sono illegittimi, inquantochè i principj da cui gli attingiamo sono soggettivi, epperciò non possono avere un'autorità oggettiva. Egli riflette che il principio di causalità è dedotto per l'astrazione dell'individuo, cioè d'un soggetto determinato; che per conseguenza il principio di causalità non è già una concezione dell'*io*, ma un'astrazione dell'*io*. È vero che conosciamo l'oggettivo per mezzo del soggettivo; ma di qui non ne segue che l'oggettivo perda di sua autorità: non cesserà mai di esistere qual è. La vita intellettuale è una successione di credenze: il visibile rivela l'invisibile: l'interno rivela l'esterno. Il primo atto di credenza è quello con cui ammettiamo l'anima: l'ultimo è quello per cui riconosciamo Dio.

## II.

Non possiamo considerare le cognizioni umane solo soggettivamente. L'elemento oggettivo è importantissimo; più importante del soggettivo. Guai se il vero fosse soggettivo; ciascun uomo avrebbe un suo vero:

anzi uno stesso individuo, secondo il vario stato del suo corpo, stabilirebbe diversi veri. Ma non è così: la verità è sempre verità, è a tutti verità. Non tutti possono con eguale facilità conoscerla: ma essa è affatto immutabile. Mi si dirà che Cousin considera le facoltà intellettuali, e non l'oggetto delle medesime. Al che rispondo che le facoltà per sè non possono far cognizione: alla cognizione è necessario che vi sia un soggetto. Basta forse la facoltà visiva a vedere? No: ma si richiede che siavi un chè atto a rendere attiva quella facoltà: si richiede un oggetto; anzi due oggetti: uno visibile, e la luce per cui sia visibile. La necessità del soggetto esiste diggià nelle cognizioni primitive: ma è tanto più manifesta nello stato attuale delle cognizioni; perocchè i sensi esterni sono precipuo fonte delle cognizioni, e i sensi esterni sono impressionati da oggetti esterni. Non posso consentire che il soggettivo si possa più facilmente conoscere che l'oggettivo. Crediamo che l'uomo senza oggetti esterni potrebbe farsi idee di oggetti interni; quali sono la stessa anima fatta oggetto a sè stessa, ed il corpo umano. Ma non vi ha dubbio che l'uomo, mentre è attorniato ed impressionato da oggetti esterni, porta più facilmente la sua attenzione a questi, che a que' primi. Del resto anche gli oggetti interni sono più facili a conoscere che il soggettivo, per quello che spetta alle cognizioni. Se si parlasse solo di piacere o dolore, o del loro confronto, si potrebbe dire che il soggettivo è prima dell'oggettivo. Sentiamo talvolta il dolore, quando non sappiamo ancora la cagione da cui proceda: ma non è così delle cognizioni. L'istinto è di necessità irrazionale. Per istinto s'intende un impulso ad agire senza previa cognizione di oggetto, senza proprio ragionamento, senza ammaestramento altrui. Tale è il significato che si suol generalmente dare al termine d'*istinto*. Dunque non ci è istinto razionale. Vi ha un istinto diverso dal fisico o corporeo, che spetta esclusivamente all'anima. Questo ci spinge ad

operare in particolar modo, e non in altro. La ragione approva quelle opere: anzi sarebbe più esatto di dire che Iddio diede all' uomo due mezzi di conseguire il suo fine: l' istinto morale e la ragione; cosicchè tutti e due cospirino o tendano al medesimo scopo. Quindi è che la ragione debbe acquietarsi all' istinto morale. Ma fie sempre vero che l' istinto opera spontaneo, e senza previo consiglio della ragione. Il secondo ordine con cui Cousin distribuisce le umane cognizioni, l' appellerei semplicemente cronologico, e non psicologico. Questo termine l' assegnerei al primo ordine. Il cronologico si potrebbe pure appellare spontaneo o di successione, o naturale, perchè qui le idee non sono ancora di molto elaborate dall' anima; non si sono ancora fatti confronti, non fatte deduzioni; mentrechè nell' ordine logico non si guarda più al tempo in cui si succedettero le idee, ma si segue la norma della somiglianza e della dissomiglianza. Il principio di causalità è inconcusso. Ma se ne fece abuso, e ne nacquero acerrime disputazioni; non solo senza utile, ma con evidente detrimento delle scienze. Quando Newton propose il suo sistema dell' attrazione, non gli mancarono oppositori, alcuni de' quali erano schiavi dell' autorità scolastica, ed altri erano tormentati da una bassa invidia. Sì gli uni che gli altri andavano dimandando a Newton: Qual è la cagione dell' attrazione? Ed egli non si dipartì mai da questa risposta: *Satis est quod gravitas existat: hypotheses non fingo.* Dunque ragioniamo così: effetto importa cagione: ma questa cagione non si disvela sempre alle nostre ricerche. Noi ignoriamo perchè mai le masse si attraggano: perchè le molecole dissimilari abbiano le une affinità, le altre no; qual sia la cagione efficiente della vita: ma intanto l' osservazione e la sperienza ci fece conoscere le leggi, ossia connessione degli effetti. Sovente non conosciamo direttamente la cagione, ma indirettamente. La fisiologia non può dimostrarci direttamente l' immaterialità dell' anima; ma ce la prova indirettamente. Vede fe-

nomeni che non si possono derivare dalla materia: dunque ne inferisce che debb'esservi uno spirito. Nè la filosofia potè procedere più oltre. La pruova diretta l'abbiamo dalla Rivelazione. Ma la verità, per esser dessa dimostrata indirettamente, non perde punto di suo valore. La geometria si vale sovente della dimostrazione indiretta; e convince egualmente che con la diretta. Quando io veggo patentemente che i tre angoli interni d'un triangolo non possono essere maggiori di due retti, non possono nemmanco esser minori, sono astretto a conchiudere che equivalgono a due retti. Aggiustata è la divisione dell'astrazione in immediata e comparativa. Qui tocchiamo di volo una questione: L'idea dell'ente si ha per l'astrazione immediata o per la comparativa? Secondo Rosmini si ha per l'immediata; e noi crediamo che si abbia per la comparativa. Sinchè non abbiamo due o più enti determinati, non pensiamo a spogliare l'ente de' suoi accidenti. Ma quando abbiamo diversi enti, li confrontiamo tra loro per vedere che abbiano di comune, e che di proprio. In tal modo arriviamo a conoscere che comune a tutti gli enti determinati si è l'essere, ossia l'ente indeterminato. Non vedo veruna necessità di ammettere l'appercezione come distinta dalla percezione, siccome sogliono fare i metafisici Nè trovo necessità di distinguere la percezione dell'essere intelligente dalla conscienza. Non può l'uomo percepire senza esser conscio che percepisce. L'*io* è l'azione o meglio attività dello spirito: dunque comprende tutte le facoltà, tutti gli atti dell'intelligenza e della volontà libera. E come lo spirito può farsi oggettivo a sè stesso, così l'*io* sarà o soggetto od oggetto. Abbiamo altrove proposto di dargli il nome di *me*, quando è oggetto, ossia quando si considera come oggetto. Diremmo adunque che l'*io* contempla il *me*. La memoria dell'essere intelligente non differisce dalla conscienza: solamente la conscienza può riferirsi o ad oggetti presenti, o all'immagine rinnovata di oggetti attualmente assenti. La percezione dell'essere intelligente non è

conoscenza per sè; ma è un principio di conoscenza, perchè è un materiale. Un mattone non è edifizio, ma si può dire un principio, ossia un materiale di edifizio. Giudizio è di necessità conoscenza. L'istinto non si confonda col percepire, nè col giudicare: esso è un movente interno independente da ogni impressione ricevuta dal di fuori, e da ogni influenza di giudizio. Cousin ci conduce per una via troppo lunga ed aggirevole per arrivare alla cognizione dell'esistenza di Dio. Basta pure il principio di causalità per arrivarvi in un punto. L'uomo è conscio ch'egli esiste, e non esiste da sè: ed eccolo pervenuto alla cognizione di Dio. Sin qui non si tratta che di determinare l'esistenza d'un Dio. A conoscerne a parte a parte le grandezze ci vuol di più; ma anche meno che quanto crede Cousin. L'universo contemplato dal semplice pastorello, senza telescopj, senza il soccorso della matematica, come non potrà suggerirgli che l'Ente supremo è infinitamente potente, intelligente e provvido? Noi torniamo in sul dire che l'elemento oggettivo delle umane cognizioni è il precipuo. La vita intellettuale è detta da Cousin una successione di credenze: ma di quali credenze? Conviene distinguere la credenza alla Rivelazione, chiamata fede, dalle cognizioni che l'uomo acquista coll'uso delle sue facoltà. La filosofia ci può scorgere insino alla cognizione dell'esistenza d'un Dio onnipotente, sapientissimo, provvidissimo: ma non può più svelarci i misterj che noi abbiamo dalla Religione. Anzi la filosofia si mostrò pure incerta o pusillanima; perocchè i filosofi gentili di altissime virtù non furono affatto puri dagli errori del politeismo: dico di altissime virtù, per quanto era conciliabile ad uomini non irraggiati dalla luce della vera religione; perocchè se si volesse abusare, come si fa, del titolo di filosofi, e chiamar tali coloro che così chiamano sè stessi, e sono per molti chiamati, direi che anche a' dì nostri fra i Cristiani non mancarono di quelli che negarono, non che la Rivelazione, anche i fatti più solenni della conscienza del genere umano.

# DISCORSO XXIV.

---

**LAROMIGUIÈRE.**

## I.

Le facoltà dell'anima sono per Laromiguière considerate sotto tre rispetti: 1.° della loro natura; 2.° degli effetti; 3.° de' mezzi. Presuppone di non conoscere il collegamento delle facoltà dell' anima, epperciò le enumera per ordine alfabetico: astrazione, analisi, attenzione, comparazione, desiderio, giudizio, idea, immaginazione, intendimento, libertà, memoria, pensiero, percezione, ragione, ragionamento, rapporto, riflessione, sensazione, sintesi, volontà. L'astrazione si fa togliendo qualcosa ad idee; dunque le idee sono anteriori: dunque l' astrazione non è la prima facoltà. L'analisi è un metodo; dunque non può esser la prima facoltà. L'attenzione si riferisce a sensazione o ad idea: dunque nemmanco essa sarà la prima facoltà. La comparazione importa idee da comparare: dunque non è prima. Per desiderare è necessario aver sentito, aver conosciuto. Il giudizio presuppone comparazione. Diciamo facoltà intellettuali; dunque l' intendimento è il complesso di più facoltà. L'idea può esser semplice; e sin qui apparisce la più semplice. L' immaginazione è rinnovazione di comparazioni, di ragionamenti: dunque non è prima. La libertà importa elezione tra due o più cose. La memoria è rinnovazione come l' immaginazione. Il pensiero si riferisce a tutte le facoltà dell' anima. Quando dicesi per-

cezione di un rapporto, e' si vede che la percezione non è prima: ma certo non può esserne lontana; perocchè se non vi fosse la percezione, tutte le altre facoltà sarebbero inutili, anzi neppure esisterebbero. La ragione, il ragionamento; il rapporto, la riflessione addomandano alcunchè anteriore. La sensazione precede senza manco nessuno molte facoltà. La sintesi è un metodo: dunque presuppone facoltà. La volontà importa idee, percezioni, sensazioni. L'Autore torna sull' orme sue : fa un' accurata disamina di tutte le mentovate facoltà ; ed è condotto a stabilire che la prima si è la facoltà di sentire. E qui avverte che altro è facoltà, altro è operazione. L' operazione addomanda facoltà; ma la facoltà può esser senza operazione. Invalse tuttavia nell' ideologia di scambiare i due termini. Quante sono le operazioni, tante sono le facoltà. Sola l' anima conosce, sola dessa sente. L'anima conosce il mondo esterno mediante la sensibilità : e perchè non potrà conoscere sè stessa collo stesso mezzo? Noi ci troviamo fra molti oggetti; fissiamo lo sguardo di preferenza su d'uno. Questo atto dicesi attenzione. Qual parte ha l' anima nell' attenzione ? È la sensazione che l'oggetto fa su noi. Portiamo in seguito l' attenzione ad un secondo oggetto, mentrechè abbiamo ancor presente il primo: succede un' altra operazione, che è la comparazione. Dunque la comparazione non è che una doppia attenzione. Quando l'oggetto è assente, l'attenzione è la memoria della sensazione che uno o più oggetti hanno fatto. Alla comparazione succede un'altra operazione, ed è il giudizio, per cui vediamo le analogie e le differenze ; dunque il giudizio non è che sensazione. La riflessione è una serie di giudizj. La riflessione piglia il nome d'immaginazione, quando forma immagini, riunendo in uno qualità che si sono osservate in diversi oggetti. Il ragionamento si compone di giudizj correlativi. Il complesso di tutte le suddette facoltà nomasi intendimento. Dunque l'intendimento abbraccia

l'attenzione, la comparazione, il giudizio, la riflessione, l'immaginazione, il ragionamento. Le sensazioni sono o piacevoli o spiacevoli. La privazione di sensazioni piacevoli è già un grado di dolore, e dicesi bisogno. Poichè questo stato è anzi un dolore negativo che positivo, dicesi mal essere. Di qui destansi movimenti diretti a procacciarci quanto ci manca, e questo stato appellasi inquietudine. Tutte le nostre facoltà si dirigono all' oggetto di cui proviamo il bisogno; e questa direzione è denominata desiderio. I desiderj renduti abituali chiamansi passioni. Il giudizio che conseguiremo l'oggetto desiderato produce la speranza: cioè la speranza è l'associazione di quel giudizio e del desiderio. La volontà, propriamente parlando, è eccitata dal giudizio abituale di non trovar verun ostacolo a conseguire l'oggetto bramato. Ma invalse l'uso di dare il nome di volontà alla facoltà che abbraccia tutte le abitudini le quali procedono dal bisogno. Il pensiero comprende e l'intendimento e la volontà. Nelle sensazioni debbonsi considerare tre cose: 1.° l'impressione sull' organo; 2.° il movimento del cervello; 3.° lo stesso sentimento. Ma sovente succedono tre altri fatti corrispondenti: 1.° azione dell' anima sul cervello; 2.° movimento del cervello; 3.° comunicazione di detto movimento agli organi motorj. La sensibilità e l'attività sono due distinti attributi dell'anima. L'attività è facoltà. La sensibilità non è facoltà, ma semplice capacità; e se si voglia chiamarla facoltà, dicasi facoltà passiva. L'azione applicata al corpo è movimento; ma riferita all' anima non può esser movimento. L'anima dunque è insieme e passiva ed attiva. Le sensazioni possono avere una relazione di natura con le idee: ma non possono punto averne con le facoltà dell'anima. Le differenze degli uomini non dipendono dalle sensazioni; chè tutti ebbero gli stessi sensi: ma dipendono dal diverso grado di attività. Vi ha differenti gradi di sviluppo

dell' intelligenza. Il primo grado risulta da un' azione che si esercita immediatamente sulle sensazioni. Al secondo grado sono necessarie tre condizioni: 1.° idee acquistate; 2.° elaborazione di quelle idee; 3.° nuove idee, frutto di detta elaborazione. L'attenzione ci dà idee esatte; la comparazione ci fa conoscere il loro vincolo; il ragionamento ci conduce a' principj ed alle conseguenze. L' uomo non è solamente fatto per conoscere, ma vuole esser felice. Fra più oggetti ne elegge uno, e la scelta è affatto libera. Senza la libertà non vi sarebbe moralità. Talvolta prende abbaglio; di qui il pentimento. In seguito esamina prima di eleggere; quell' esame dicesi deliberazione. Dunque la libertà è la facoltà di volere o non volere, previa deliberazione.

Si sono date molte e differenti definizioni della metafisica; il che dimostra che tutti non le diedero lo stesso uffizio, od almeno la stessa estensione di uffizio. Laromiguière, dopo avere esposte le definizioni proposte da sommi ingegni, passa a proporne una sua. Ma avverte subito che per renderla chiara debbonsi premettere alcune cose. L' analisi, e' dice, si compone di tre operazioni relative alle tre facoltà dell' intendimento; e sono: 1.° l' attenzione; 2.° la comparazione; 3.° il raziocinio. Mediante l' attenzione si fa un' accurata disamina di tutte le qualità dell' oggetto. Mediante la comparazione si conosce la relazione che esiste tra dette qualità. Mediante il raziocinio si sale al principio da cui procedono e dipendono. Più semplicemente, l' analisi scompone, lega, unisce, o meglio, rende uno. Quanto si è detto si può riferire alle idee. Ciò posto, si può definire la metafisica: Scienza de' principj delle umane cognizioni. La differenza che passa tra la metafisica e la logica consiste in ciò che la seconda è la scienza delle conseguenze che derivano da' principj delle umane cognizioni. Negli studj filosofici, e specialmente nella metafisica e nella logica, è di tutta importanza dare esatte definizioni. Si suol

dire, ma è un errore massiccio, che nelle disquisizioni metafisiche non si può ottenere quella chiarezza che si ha nelle materie fisiche e matematiche. Quando le idee sono chiare, si potranno rappresentare con chiarezza; converrà solamente non varcare i limiti dell' umano intendimento. Il ragionamento debbe essere circoscritto alle idee, e non passar oltre. Le definizioni sono per fermo utilissime; ma se ne fa abuso, e non si danno esatte. Molte non sono desunte dalla natura, ma sono affatto arbitrarie. Un forte inconveniente nasce da che i vocaboli hanno diversa significanza. E qui Laromiguière ci osserva che le parole hanno due valori, uno per sè, e l'altro relativamente alla sede in che sono poste. Fa un paragone fra le cifre dell'aritmetica e le parole. Una medesima cifra ha ben diverso valore, se si consideri sola, o con altre; e nel secondo caso se preceda o venga in seguito, e se varia sia la distanza da una data cifra. La definizione dee comprendere il genere e la differenza; ma se noi non conosciamo ancora questo genere e questa differenza, non possiamo dare la definizione. La maggior parte delle definizioni che si leggono presso gli autori sono inutili, e danno appicco a controversie; appunto perchè le parole non hanno un valor fisso e costante; od eziandio perchè suppongono cognito ciò che è tuttavia incognito. Le definizioni debbono determinare le idee. La determinazione esatta delle idee e la loro coordinazione costituiscono tutta la filosofia. Ma a ciò non ci conducono il genere e la differenza; perocchè sogliono riferirsi anzi agli effetti che alla natura delle cose. Sarebbe utile di desumere d' altronde le definizioni; e pare che si potrebbe prender per norma la classificazione delle idee. Esse possono ridursi a due ordini. Il primo comprende quelle che si hanno immediatamente da' sensi; all'altro spettano quelle che si acquistano mediante la riflessione. E perchè mai vi sono tante dissidenze fra i metafisici? Perchè ciascuno dà una di-

sposizione arbitraria alle idee, e non segue la stessa natura. Una classificazione arbitraria potrà essere vantaggiosa al suo autore; ma non mai agli altri. Un bibliotecario può dare a suo capriccio un ordine a' libri per rinvenirli; ma tutti gli altri non potranno averne lo stesso pro; anzi si troveranno nella massima confusione: al contrario, se la distribuzione sia naturale, cioè secondo le materie, sarà adatta a tutti. Lo stesso vuol esser detto delle dieci categorie di Aristotele: esse non possono darci vere cognizioni. Conviene imitare i matematici. Attenendoci al loro metodo potremo dare in metafisica definizioni di pari accuratezza. Le definizioni dividonsi in due classi: le une riferisconsi alle parole; le altre alle cose. Dobbiamo guardarci dal confonderle. Quando operiamo sulle parole, riflettiamo che sono segni, e non cose. Le cose hanno un valore reale; le parole non sono che segni di valore. Non si accordano i filosofi nè su ciò che debbasi dire verità, nè su' metodi di cercarla. Tutti vantano il proprio metodo come il più facile ed il più brieve. Gli uni gridano sintesi: altri analisi; questi induzione: quelli sillogismo; un altro, metodo matematico. Laromiguière torna in sul dire che dobbiamo seguire l' ordine con cui succedonsi le operazioni dell' anima.

Egli osserva che filosofia esprime: Amore della sapienza; che sapienza e scienza suonano tutt' uno. Ma si domanda, qual sia quella scienza cui possedendo possiamo meritare il titolo di filosofi. Tutte le umane cognizioni si riducono a due classi; le une riferisconsi a tutto ciò che è fuor di noi; le altre a noi stessi. Chi fa tesoro delle prime, dicesi fisico; chi delle seconde, filosofo. Due sono i primi e precipui argomenti della filosofia: la semplicità od unità del principio pensante, e l' esistenza di un Dio creatore e reggitore dell' universo. Nell' uomo conviene distinguere due facoltà o due ordini di facoltà: l' intelletto e la volontà libera. L' intelletto si esercita per l' attenzione, la

comparazione, il ragionamento: la volontà libera pe'l desiderio, la deliberazione o preferenza, la libertà. Fra i due ordini avvi la più stretta connessione. La volontà è suddita all'intelletto. Il metodo filosofico conforme alla natura si è di seguitare l' ordine delle facoltà summentovate. L' anima unita al corpo prova sensazioni cui succedono sentimenti; vi si associa il piacere od il dolore: quindi azione. Non si può sentire senza agire. Esistere nell' anima è agire, perchè esistere è sentire. Esistere, sentire, agire sono inseparabili, od almeno sono di rado separati. La filosofia si divide in quattro parti: 1.° esame delle facoltà dell'anima; 2.° metafisica; 3.° morale; 4.° logica. L'anima non può sentire e intanto rimanersi inattiva. L' attività si concentra nell' attenzione. Prima tuttavia l' anima si può considerare come passiva: ma appena ha sentito si fa attiva. Dappoichè gli oggetti esterni agirono su' loro rispettivi organi sensorj, e l'anima ne fu impressionata, può dessa dirigere quegli organi. Le idee che si hanno per lo ministerio degli organi sensorj diconsi sensibili. Esse hanno origine nel sentimento-sensazione, e la loro cagione nell' attenzione che si esercita per mezzo degli organi. Ma tutte le idee non si hanno per lo ministerio degli organi sensorj; dunque convien dire che l' anima ha una facoltà di sentire tutta sua, ed independente da' sensi. Anche nelle idee sensibili l' anima, prima di passare dal sentimento-sensazione all'idea, debbe avere il sentimento di sua azione. Detto sentimento è costante, o quasi costante. Ma il sentimento che ha l'anima di sua azione non è sufficiente onde siavi l'idea. L' anima debbe ancora esaminare questo sentimento; debbe studiare le sue facoltà. Le idee che si hanno delle facoltà dell'anima hanno la loro origine nel sentimento dell' azione di dette facoltà, e la loro cagione nell'attenzione che si esercita independentemente dagli organi sensorj. La memoria conserva e ci mette avanti all' uopo le idee; in tal modo le nostre com-

parazioni sono estesissime. Quando parecchie idee ci stanno avanti, noi non solamente le vediamo tutte e ciascuna; ma di più siamo condotti a conoscerne le loro relazioni. Questo modo di sentire si può appellare sentimento di rapporto, o sentimento-rapporto. Le idee di rapporto hanno la loro origine nel sentimento di rapporto, e la loro cagione nell' attenzione e comparazione. Evvi ancora un quarto ordine d' idee, e sono le idee morali. Esse hanno la loro origine nel sentimento morale, e la loro cagione nell' azione di tutte le facoltà dell' intendimento. Tutti e quattro gli ordini delle idee che abbiamo mentovati sono idee intellettuali. Tuttavia i metafisici sogliono dare un tal nome solamente a due ordini: cioè alle idee delle facoltà dell' anima, ed alle idee di rapporto. Tutte le idee hanno origine nel sentimento; tutte hanno la loro cagione nell' azione della facoltà dell' intendimento: ma però il sentimento si considera sotto quattro aspetti o modi, e l' azione delle facoltà dell' anima sotto tre. Fu per molti detto che le idee o vengono da' sensi, o sono innate. Questo è un errore; perocchè tra l' essere innate e procedere da' sensi vi ha un mezzo, anzi più d' un mezzo. Natura delle idee e origine delle idee sono cose diverse. È ben vero che quando si è conosciuta l' origine, si conosce facilmente la natura: ma non si potrebbe pigliare a ritroso la proposizione. Idea è rapporto di distinzione: ossia noi non abbiamo idee che inquantochè distinguiamo gli oggetti, gli uni dagli altri; o questi oggetti sieno fuori di noi, od in noi. Convien però avvertire che da principio idea non esprimeva altro che immagine; ma è pur meglio adottare l' altra definizione seguita dal più degl' ideologi. L' idea è già un giudizio. Vi ha tre maniere di giudizj: giudizio per sentimento; giudizio per idea; giudizio per affermazione. Gli animali hanno il primo giudizio; non gli altri due. Il lione sente che è forte, ma non sa, nè può dire in sè che è forte. Le idee innate non

si possono in verun modo ammettere. Innata è la facoltà di pensare. L'anima sul principio di sua esistenza si è paragonata ad una tavola rasa. Laromiguière crede che si possa sotto certo aspetto ammettere la comparazione; ma non in generale. Se si parla d'idee, si può ammettere: se si parla di facoltà, non si può più ammettere. Le idee sensibili, intellettuali, morali furono divise in più classi. Esaminiamone le precipue. Le idee sono o semplici o composte. L'idea semplice è quella che è unica, ossia non si può scomporre in altre idee. Talvolta si dà il nome d'idea semplice a quella che è composta, ma non viene per noi scomposta. Sono semplici o presso a semplici le idee che acquistiamo per lo ministerio di ciascun senso. Se si parla delle idee delle facoltà dell'anima, sola l'idea dell'attenzione è semplice. Semplici pur sono le idee morali che procedono immediatamente da' sentimenti morali. Le idee di rapporto sono semplici, quando non vi ha che un solo rapporto, o quando noi ci limitiamo ad un solo rapporto. Le idee astratte sono semplici quando sono le più remote dalla loro origine, ossia dall'idea composta di cui sono elementi. La semplicità delle idee si può dividere in assoluta e relativa. Leibnitz e Descartes avevano immaginato una lingua universale fondata sulle idee semplici. Laromiguière osserva che il linguaggio universale esiste diggià, nè vi ha bisogno d'inventarlo, ed è il linguaggio d'azione, ossia i gesti. Ma non si può sperare di far adottare una lingua alfabetica universale. Noi abbiamo più sensazioni e sentimenti che idee; noi abbiamo più idee che vocaboli. Dunque una lingua alfabetica universale è assolutamente impossibile. Nella cultura delle scienze si può venire ad un accordo, ad una lingua universale; e vuol essere desunta dall'analisi. Vi ha due specie di analisi: analisi di raziocinio; analisi descrittiva. La prima si ferma su d'un medesimo oggetto, ma fa passare a rassegna tutte le sue qualità. L'analisi descrittiva

passa da oggetto ad oggetto per vederne le relazioni. Vi ha due astrazioni: astrazione de' sensi; astrazione dello spirito. L'astrazione de' sensi è, non che facile, necessaria. L'astrazione dello spirito è pur dessa naturale, ma è più difficile; perchè dopo aver esaminate separatamente le cose, debbe farne la sintesi; altrimenti le nostre cognizioni non sarebbero conformi alla natura delle cose. Alle due maniere di astrazione Laromiguière ne aggiunge una terza, ed è l'astrazione di linguaggio. Le idee sono od individuali o generali, dette pur comuni. Le idee astratte prima sono individuali, poi si fanno generali, e si possono nuovamente fare individuali. Le idee generali furono chiamate or semplicemente idee, or forme; per altri essenze, nature universali, gli universali. Le idee de' corpi hanno la loro origine nel sentimento-sensazione: le idee dell'anima nel sentimento dell'azione delle sue facoltà: l'idea di Dio in tutti i sentimenti, e specialmente nel sentimento di causalità. L'ontologia non è la prima scienza, o fondamento delle altre. Dobbiamo prender le mosse dal sentimento.

## II.

Laromiguière non doveva supporre d'ignorare il collegamento delle facoltà dell'anima; doveva anzi supporre d'ignorare quante esse sieno; doveva incominciare dalla sensazione, che è il primo atto, e poi procedere a mano a mano agli altri atti; conosciuti gli atti, rimaneva facile di determinare il numero ed il collegamento delle facoltà dell'anima. Quanti atti sono essenzialmente differenti, tante sono le facoltà; quelli poi che non sono essenzialmente differenti, si possono ragguardare come derivanti da una sola facoltà, e solo come modalità. Quel disporre le facoltà dell'anima per ordine alfabetico sa di dizionario, e non è punto filosofico. L'ordine ne risulta vario se-

condochè adoperiamo diverse lingue; così noi abbiamo dovuto mettere *giudizio* prima d' *idea*, mentre l'Autore francese dovette metterlo dopo. Non è necessario enumerare le facoltà dell'anima, e poi farle passare una per una per vedere come debbano essere disposte; è pur meglio considerare gli atti dell'anima a misura che si succedono tra loro: il che si può agevolmente fare. Il pensiero non si riferisce a tutte le facoltà dell'anima; nòn si può in verun modo riferire alla volontà libera, e alle facoltà associate, quali sono il desiderio e la deliberazione; o, per dir meglio, la facoltà di desiderare e quella di deliberare. La differenza tra facoltà ed atto, od operazione, è manifestissima. Se talvolta ne fanno scambio i metafisici, ciò dipende da che la facoltà si appalesa per l'atto, e l'atto importa facoltà. Aggiungasi che le facoltà dell'anima non sono mai affatto inattive. Del resto noi commendiamo coloro i quali si mostrano accurati, nè fanno quello scambio. Avrebbe dovuto dire che tante sono le facoltà, quante sono le operazioni essenzialmente differenti. Sola differenza di modalità non basta ad ammettere diverse facoltà da cui procedano. Così l'immaginazione e la memoria si possono riguardare come due modi di una stessa facoltà. Da che l'anima conosce il mondo esterno per mezzo della sensibilità, non ne conseguita che possa conoscere sè stessa mediante la medesima facoltà? Dirò ancora che la cognizione del mondo esterno non l'ha per lo solo ministerio della sensibilità. Questa è la prima facoltà a mettersi in atto; ma poi succedono le altre. L'attenzione non è la sensazione che l'oggetto fa su di noi. Innanzi tratto osservo che gli oggetti esterni non fanno sensazione, ma solo impressione; l'impressione è un mutamento del corpo; la sensazione è un'affezione o mutamento dell'anima. Qui Laromiguière confonde l'attenzione colla percezione, e tuttavia sono due atti essenzialmente diversi; la percezione è quell'atto con cui l'anima si fa attiva sulla

sensazione. Dappoichè per l' impressione dell' oggetto esterno ne venne la sensazione, l'anima, che sin qui fu passiva, si fa attiva e percepisce. L' attenzione è quell' atto con cui l' anima si concentra, per così dire, per meglio percepire. La percezione non è volontaria; volontaria è l' attenzione. Anzi, più ancora, l' attenzione propriamente detta è propria dell' essere intelligente e libero. L' attenzione che talvolta si attribuisce agli animali non è propriamente attenzione: solamente una percezione più gagliarda fa sì che non sentano altri oggetti. Tuttociò che passo passo ha sull' attenzione debbesi riferire alla percezione. Noi qui ci serviremo del termine di *attenzione*, siccome quello che fu adoperato dall'Autore. La comparazione non si limita semplicemente ad una doppia attenzione; o, per dir meglio, all' attenzione portata su due oggetti; ma contiene di più l' esame della loro relazione. Nella memoria non si richiamano le sensazioni, ma le percezioni. Il giudizio non è sensazione, non è percezione, non attenzione; ma assentimento o dissentimento dell' anima sulla convenienza di due o più percezioni, od idee. Le sensazioni, le percezioni, le comparazioni non sono che la materia del giudizio; ci manca ancora la forma, che è il più. Il termine di *riflessione* fu preso in varj sensi; ma niuno, fuori di Laromiguière, disse mai che essa sia una serie di giudizj. Da più giudizj collegati tra loro ne emerge il raziocinio. Gran differenza vi passa tra riflessione ed immaginazione. Gli animali bruti hanno immaginazione, e non hanno riflessione. All' immaginazione non è punto necessario che riuniscansi in un oggetto qualità che si sono percepite in più oggetti; basta la rinnovazione delle percezioni od idee. La riflessione è detta dall'Autore serie di giudizj; poco dopo il ragionamento dicesi composto di giudizj correlativi. Ne viene adunque che riflessione e ragionamento sarebbe tutt' uno; il che non è. Nè varrebbe il dire che nel ragionamento i giudizj sono correlativi; perchè una

filza di giudizj sconnessi non faranno mai pur una cognizione. Se si vuol essere esatti, altro è intelletto, altro intendimento, altro ragione, altro raziocinio. L' intelletto è un senso interiore proprio dell' uomo; l' intendimento è l' azione dell' intelletto; la ragione è la facoltà di giudicare, di conoscere; il raziocinio è l' operazione della ragione. Tuttavia i metafisici sogliono spesso scambiare intelletto e ragione; perchè l' intelletto è l' organo di cui si serve la ragione. Ma certo l' intelletto non può abbracciare l' attenzione, sempre nel senso di percezione. Gli animali percepiscono, e non intendono. Vi ha bisogni che non dipendono da privazione di sensazioni piacevoli; ma sono effetti dell' istinto. Tali sono la fame, la sete. Queste sensazioni hanno luogo la prima volta independentemente da veruna privazione di sensazioni; sono eccitate da mancanza di condizioni necessarie alla conservazione, ma non da privazione o sottrazione di sensazioni piacevoli. Le passioni si riferiscono solamente al morale. Gli appetiti fisici, anche fatti abituali, non possono appellarsi passioni. Il pensiero non comprende l' intendimento e la volontà. Da quanto dice lo Scrittore del bisogno, ne verrebbe che anche gli animali avrebbero passioni, intendimento, pensiero; il che è assurdo. Nella sensazione il sentimento corporeo non è limitato al solo cervello, ma si estende all' organo sensorio esterno ed al nervo che mette comunicazione tra l' uno e l' altro. Sebbene non si possa propriamente attribuire il movimento all' anima, tuttavia si può in senso traslato; chè non può esservi affezione senza mutamento, nè può concepirsi mutamento senza movimento. Ma fie sempre un mutamento, un movimento tutto particolare, e affatto distinto da quanto si osserva nella materia. I sensi, se sono in pari numero negl' individui della stessa specie, non hanno però la stessa energia in tutti. E così pur dicasi nell' uomo: anzi in lui presentano mirabili varietà. Certe differenze si hanno

già dalla stessa natura; altre poi sono sussecutive, e dipendono da parecchie cagioni, e particolarmente dall' esercizio.

Mi pare che non debba riuscire difficile di definir la metafisica. Stiamo alla parola; metafisica esprime *sopra fisica*: dunque possiamo definire la metafisica: Scienza che versa intorno alle cose superiori alle fisiche. La scienza che considera i principj delle umane cognizioni non è che una parte della metafisica; e vien denominata ideologia. Nella metafisica, come in altre scienze, vi ha due ordini di difficoltà: le une sono inerenti alle cose; le altre dipendono dalla smania di rendersi singolari con novità di vocaboli e dottrine. Pretendere di spiegare la metafisica con quella subita evidenza con cui si possono esporre le cose materiali è indarno; ma non va nemmanco taciuto che molti metafisici si studiano di rendersi inintelligibili per apparire profondi. Questa è vera follia. Il voler sempre incominciare dalle definizioni non è lodevole. Conviene esser chiari: e se la definizione nel principio non può esser chiara, si metta altrove; cioè dove può riuscire più chiara. Nel più de' casi la definizione dovrebbe essere l' ultima cosa; non sarebbe che uno specchio di quanto fu disputato. Così, ad esempio, dopo avere spiegate una per una tutte le facoltà dell' uomo, dopo averle paragonate con quelle degli animali, si verrebbe a definirla: Essere ragionevole e libero. Si suole invocare il detto di Cicerone, che è: Doversi sempre incominciare dal definire la materia su cui si vuol tener ragionamento. Ebbene, si leggano gli *Offici* di Cicerone dove si trova quel passo, e non si troverà punto la definizione dell' officio o dovere; dunque in questo luogo, definire esprime determinare. E' sarebbe pure a desiderare che nelle materie filosofiche ciascuna parola avesse il suo significato, nè altro; ma è un desiderio inutile. Dunque ogni qualvolta si entra in qualche disquisizione debbesi manifestare in

qual senso si prenda da noi ciascuna parola, semprechè possa nascerne equivoco. È vero che uno stesso vocabolo può aver diversi significati secondochè è preceduto o susseguito da altri; ma non si può fare un esatto confronto colle cifre. Una cifra, secondo la varia sua sede, prende valori assai differenti; anzi lo zero posposto a numeri acquista molti e sommi valori; eppur solo è nulla. Non è così delle parole. La definizione debbe comprendere il genere prossimo, non il remoto. La coordinazione delle idee è gran parte della filosofia; ma non la costituisce per intero. Oltre alle idee che si hanno immediatamente da' sensi, e a quelle che sono prodotte dalla riflessione, avvene ben molte altre; quelle cioè che procedono dal raziocinio. Ciascuna scienza ha il suo metodo; epperciò la metafisica non dee valersi del metodo matematico. Vi ha verità sentite, cioè provate dalla conscienza e dall' istinto morale; e non si potrebbero dimostrare come si dimostra un teorema geometrico.

Sapienza e scienza non suonano tutt'uno. La scienza si riferisce solo all' intelletto; ma la sapienza si estende pure al cuore. Il fisico è pur filosofo. La filosofia comprende tanto le cose soprafisiche, come le fisiche. La volontà opera in seguito alla ragione; ma non è suddita di lei: è libera. È ben vero che la legge morale comanda che la volontà ubbidisca alla ragione. La libertà fu conceduta all' uomo, acciocchè potesse meritare. Vi ha sentimenti che non succedono a sensazioni. Tali sono i sentimenti morali, ossia quelli che procedono dall' istinto morale. È vero che l' anima è sempre attiva; ma conveniva determinare qual sia la sua azione; perchè anche la materia è sempre in azione. Non dirò già che sia perennemente attiva per la sua essenza: ma dico che dappoichè ebbe il moto dal Creatore, è sempre attiva, e tal sarà sinchè non le venga sottratta la forza motrice. A che pro dire che l' anima sente che

sente? Basta pur dire che l' anima sente e percepisce. Aggiungasi, se vuolsi, che l' anima umana può dirigere gli organi sensorj, e concentrarsi sulla percezione. Il sentimento di rapporto, così detto da Laromiguière, è giudizio. Tutte le idee non hanno origine nel sentimento; molte l' hanno nell' intelletto: molte si deducono per lo raziocinio. Noi propendiamo ad ammettere alcune idee innate; ma sotto questa condizione che sieno solamente potenziali; ossia crediamo che l' anima abbia la facoltà di concepire idee independentemente da' sensi, dall' intelletto, dalla ragione. Origine di siffatte idee si è l' istinto morale. Dunque non si può ammettere il confronto dell' anima nella sua creazione ad una tavola rasa. Abbiamo molti argomenti a dimostrare l' esistenza di Dio e l' immortalità dell' anima umana; ma precipuo è quello che si desume dal sentimento ed istinto morale. Infatti gl' incolti ammettono le due verità con maggior docilità che non i colti. Intanto è pur vero che la filosofia aggiunge altri argomenti da cui viene ravvalorato quel primo. Ma la filosofia anch' essa debbe conoscere i limiti della ragione, e soggettarsi alla Rivelazione.

# DISCORSO XXV.

SECOLO DICIANNOVESIMO.

## I.

Cabanis pose opera ad estendere il sistema di Condillac suo maestro. Si avvisa che i nervi non sieno in tutti gli animali organi del senso. Si appoggia a' polipi ed infusorj, in cui non si trova il sistema nervoso e tuttavia si hanno indubitabili argomenti di sensibilità. Ma intanto ammette che nell'uomo e negli animali che gli sono propinqui il senso dipende da' nervi. Alle sensazioni, secondo lui, si addomandano due azioni nervose: l'una dalla circonferenza al centro, ossia dagli organi sensorj esterni al cervello; l'altra dal centro alla circonferenza. Dà alla seconda azione il nome di reazione. Forse avvi un fluido che percorre due volte i nervi. Ne' nervi non risiede solamente la sensibilità, ma eziandio tutte le facoltà morali, l'intelligenza, la volontà. L'uomo è un essere morale, perchè è sensibile; ed è sensibile perchè ha nervi. L'età, il sesso, il temperamento, il clima, la maniera di vivere apportano modificazioni al sistèma nervoso; perciò alla sensibilità, all'intelligenza, alla volontà. L'anima viene or riguardata come un semplice risultamento del sistema nervoso, non come un essere reale: altrove è considerata come un fluido che imprime il movimento all'organismo. I fenomeni della

natura non si possono in verun modo spiegare senza ammettere una cagione, o varie cagioni intelligenti.

Destutt De-Tracy si attenne a Cabanis: ma si mostrò più logico che psicologico. Il pensiero non è altro se non la sensazione, o, meglio, la sensibilità. Varie impressioni possono mettere in atto la sensibilità: 1.° Le impressioni degli oggetti esterni sugli organi sensorj; 2.° le impressioni rinnovate per una particolare disposizione lasciata da quella prima azione negli organi; 3.° le impressioni delle cose che hanno tra loro una qualche relazione, e si possono perciò confrontare; 4.° le impressioni che procedono da' nostri bisogni, e ci spingono a soddisfarli. Nel percepire le prime si ha il puro senso: nel percepir le seconde si ha l'immaginazione e la memoria: nel percepir le terze si giudica: nel percepir le quarte si ha il desiderio e la volontà.

Volney si applicò alla filosofia morale. Stabilisce per principio che l'uomo non debbe agire per altro se non per la sua conservazione. Non vede nell'uomo che organismo e movimento. Tutto ciò che può conservar l'organismo è bene: tutto ciò che tende ad alterarlo e distruggerlo è male. Il maggior de' beni è la vita: il maggior de' mali è la morte. Virtù e vizio non sono che l'abitudine volontaria degli atti conformi o contrarj alla legge della conservazione. La scienza non ha altro fine che di conoscere più mezzi per conservarsi. Non ci è Religione, non fede, non isperanza. Queste sono le virtù de' semplicioni in pro de' furbi.

Garat non vede che facoltà di sentire, ed organi sensorj. Non senso intimo, non conscienza: non vi ha morale; o tutt' al più non è che una modalità del fisico. Noi percepiamo la virtù ed il vizio appunto come percepiamo i colori, i suoni, gli odori, i sapori.

Lancelin nell'ideologia seguì Destutt De-Tracy. Esaminò particolarmente la necessità del linguaggio, se non a generare, certo a perfezionare le idee. L'anima non sarebbe per suo avviso che una raccolta di sen-

sazioni. La natura da principio si adoperò a combinare in varie maniere la materia: a forza di tentativi riuscì a far l'uomo; e d'allora in poi commise a lui la cura di perpetuare la specie: gli diè solamente il bisogno e l'allettamento.

Broussais condanna i psicologi, perchè parlano per figure, e nelle loro dottrine non si prevalgono de' lumi della fisiologia. Il comune sensorio è da lui collocato nella parte superiore della midolla allungata. Quel centro percepisce, confronta, giudica. Nega lo spirito, e frattanto accorda la spiritualità a certi fatti umani. La sensibilità è base del pensiero: sì questo che quella sono immateriali. Non vi ha pensiero senza movimento corporeo. Non si sa come il movimento del corpo apporti il pensiero: non si sa nemmanco qual sia la condizione del cervello che produce il senso ed il pensiero. Lo spiritualismo è un forte ostacolo alla scienza. L'intelligenza e l'istinto non sono che azioni del cervello

Gall insegna che nel cervello vi sono particolari organi i quali inducono prominenze nella sua superficie, e prominenze corrispondenti nel teschio. Alcuni di questi organi sono cagione o sede delle facoltà intellettuali; li chiama organi mentali. Altri sono sede degli affetti; e nomali. organi affettivi. Quante sono le attitudini od abilità, tanti sono gli organi mentali. Quante sono le varietà delle inclinazioni, tanti sono gli organi affettivi. Lo studio della cranioscopia, o craniologia, com'egli la chiama, è di tutto rilievo all'educazione. Quando si conosce qual sia l'organo mentale si elegge la disciplina cui debbasi applicare l'intelletto; e quando si conosce l'organo affettivo predominante, si adopera ogni sollecitudine a moderare e governare la passione che ne è dependente.

La-Mennais professa relativamente alle facoltà intellettuali uno scetticismo; e tuttavia propone una regola di credenza: la quale, secondo lui, è la sola che ci possa dirigere: poscia da questa regola o massima

deduce conseguenze. L'uomo si dice un essere intelligente: ma con tutta la sua intelligenza non può giungere a conoscere pienamente la verità. I sensi, il sentimento, la ragione, non sono da tanto da fargli sfuggire il dubbio, l'illusione, l'errore. I sensi nulla gli rappresentano che sia chiaro, positivo e compito. Il sentimento non è più certo, sebbene apparisca più semplice. La ragione opera dietro quanto le rappresentarono i sensi ed il sentimento. Quindi da uno stesso principio deduce contrarie conseguenze; e da diversi principj una stessa conseguenza. La memoria parrebbe dover essere d'ajuto; ma essa è infedele. Di qui La-Mennais conchiude che vuolsi stare allo scetticismo. Ma tuttavia conviene farsi una regola, se non certa, almeno probabile. Egli la ripone nell'autorità: vuolsi prestar fede a' sapienti. Venendo alle conseguenze, avverte che non vi fu mai che una sola Religione. Mosè non fece che esporre la tradizione primitiva: ed il cristianesimo è strettamente collegato con quanto scrisse Mosè. Le false religioni non sono che immagini alterate della vera Religione. L'idolatria indiana è un'immagine alterata della tradizione primitiva: il maomettismo è un'alterazione della legge mosaica: le eresie sono una falsa interpretazione della dottrina evangelica. Applicando la Religione alla politica, pretende che la Chiesa Cattolica sia quella che debbe dare tutte le leggi, e che per conseguenza il Sommo Pontefice sia il rappresentante e l'organo della legge delle leggi.

De-Bonald è d'avviso che Adamo abbia avuto da Dio un linguaggio. Da questo linguaggio primitivo egli prende le mosse nelle sue indagini filosofiche. Il primo uomo, e' dice, non avrebbe potuto inventare la lingua: e senza lingua non si può avere idee. Di qui deduce la conseguenza: Dovere esistere un ente infinitamente superiore all'uomo per intelligenza e per potenza. Definisce l'uomo: Intelligenza servita da organi. Soggiunge non esser l'uomo una massa organizzata. Tutta la dottrina politica dell'Autore è riposta ne' due assiomi:

1.° Cagione, mezzo, effetto, sono tre idee generali che abbracciano l'ordine universale degli esseri e delle loro relazioni. 2.° La cagione sta al mezzo come il mezzo all'affetto.

D'Eckstein nulla dà alla conscienza o tutt' al più la riguarda come un mezzo di conoscere l'*io*, o la personalità. Vuole che si consideri l'uomo, ma l'uomo ideale, tipo dell'umanità: vede quest'uomo ideale in Adamo e nel Messia: in Adamo la natura umana prima buona, poi corrotta; nel Messia la natura umana renduta alla sua purezza e come rigenerata. Ripone tutta la filosofia nella Religione, che da Adamo alla venuta del Messia si riferisce al Messia, e dopo la venuta del Messia ebbe il suo compimento, la sua sanzione.

Ballanche è autore d'un'opera, il cui titolo è veramente curioso: *Palingenesi sociale*. Dio, dic'egli, dopo aver creato l'uomo, gli rivelò quanto doveva sapere: e per mezzo della Parola ispirò nell'anima le verità che la sua sapienza destinava all'umanità. In tal senso vuol essere inteso tutto quello che fu scritto sul Verbo e sullo Spirito Divino. La Parola passò per tre periodi: nel primo fu parlata; nel secondo parlata e scritta; nel terzo parlata, scritta, stampata. Da principio la Parola fu anzi intuizione che intelligenza: Religione vergine ed ingenua: poi si fece riflessione, poi ragionevole. Facendosi ragionevole, perdette d'innocenza, di grazia, d'inspirazione; ma acquistò vigoria; errò per intemperanza ed ardimento. In seguito conobbe i suoi errori, e se ne spogliò. In tal modo va avanzando verso la maturità. L'uomo fuori della società è un essere in potenza: è reale, progressivo, perfettibile nella società. Egli è destinato a lottare contro le forze della natura, a domarla, a vincerla. Questa lotta è una pruova, è un emblema: la vera lotta è morale. La provvidenza divina volle che i destini umani sieno una successione d'iniziazioni misteriose e travagliose per poi diventare meritorie.

Saint-Martin pensa che l'uomo nella sua origine

fosse in uno stato di purezza e di luce, talchè appressasse a Dio: che in seguito per la sua colpa siasi disgradato, cosicchè debba espiare il suo reato. Il bene ed il male sono due principj reali: il bene prepondera sul male. Se l'uomo non avesse peccato, non vi sarebbero fra gli uomini nè superiori, nè inferiori. Nello stato di natura corrotta è superiore colui che si è meno dilungato dalla primitiva purezza. Tutto si spiega per l'uomo: egli è l'immagine di ogni verità. Lo studio dell'organizzazione e delle facoltà intellettuali è una Rivelazione, che si può ben chiamare Rivelazione naturale. L'uomo è un tipo; ha un prototipo, che è Dio. L'uomo non è che un pensiero di Dio: siffatto pensiero può oscurarsi; può esser renduto alla luce primitiva. Allora l'uomo diventa l'immagine di Dio.

Berard vuole che si giudichi per mezzo de' sensi su ciò che è sensibile; ma sul rimanente si abbia ricorso alla conscienza. Nell'uomo, oltre alla sensazione, ammette il sentimento, il senso intimo. Non è il cervello che pensi, nè lo stomaco che digerisca: la forza intelligente pensa nel cervello; la forza digestiva digerisce nello stomaco. Conviene almeno ammettere due forze: l'una è limitata al vivere; l'altra sente e vuole.

Per quello che scrive Virey, vi ha una potenza vitale che si può considerare e nella natura e nell'uomo. Nella natura genera, conserva, trasforma. Tutta la natura vive e vive sempre. Ciò che dicesi morte non è che un atto il quale contiene l'esistenza, e dà varia forma di vita. Nel minerale la vita è appena abbozzata, più avanzata nel vegetale, compita nell'animale. La potenza vitale non solamente vivifica ciascun essere individuo, ma stabilisce relazioni fra tutti. L'uomo non è un individuo, ma un membro dell'organismo universale. Altro è l'organismo, altro è la forza eccitatrice dell'organismo. Non potremmo spiegare l'attività dell'uomo nelle passioni senza ammettere una forza vitale distinta dal corpo. La potenza vitale è essenzialmente intelligente, anche negli animali. Nè il

cervello, nè il sistema nervoso sono necessarj. In fatti vi sono animali privi di cervello: ve ne ha destituti di ogni apparato nervoso, e tuttavia danno certi indizj di sensibilità. La differenza di organizzazione fa sì che vario sia il grado d'intelligenza. La potenza vitale veglia alla conservazione, ed alla curazione delle malattie.

Keratry prende incominciamento dalla Creazione, e dice: Dapprima non v'era che l'ente: quando gli piacque e' penetrò il nulla: spirito e materia erano fino allora stati sol potenziali: l'ente diede loro la realità: gli associò in varie maniere: di qui emersero tutti gli esseri. Nel nostro mondo avvi tre grandi classi: minerali, vegetali, animali. Ne' minerali vi è la forza senza unità, e la materia senza organi. Ne' vegetali incomincia ad esservi un organismo ed un'unità centrale. Queste due condizioni sono complete negli animali. La materia e la forza rimangono associate in una data maniera per un certo tempo; poi si separano: sì l'una che l'altra entrano in nuove condizioni, in nuove forme. L'anima umana passa pur dessa successivamente per varj stati, unendosi a varj organismi: ma però questi nuovi organismi sono sempre più perfetti. L'anima è semplice ed immortale: ma dopo d'essersi separata da questo corpo terreno, si unisce ad altra materia più sottile: nè questa nuova vita sarà l'ultimo suo stato; ne prenderà anzi molti altri sussecutivi. Base della morale si è l'interesse: ma un interesse benevolo. Anche il bello il riduce all'utile: ossia riguarda il bello come un effetto dell'utile.

Massias considera nell'uomo tre gran fatti: l'istinto, l'intelligenza, la vita. L'istinto ne comincia l'esistenza: l'intelligenza la perfeziona, la vita la compie. L'istinto ha per oggetto l'assimilazione, la nutrizione, la riproduzione. L'intelligenza, atto di sentimento e di ragione, considera l'utile, il vero, il bello, il buono. La vita è diretta dall'istinto e dall'intelligenza. Iddio creò e go-

verna il mondo. Tra l'uomo ed il mondo, o natura, vi passa una stretta relazione. La forza impressiva delle leggi universali si unisce all'azione percettiva individuale, e governa la produzione de' fenomeni, organi intellettuali, sociali, morali.

Bonstetten ammette l'intelligenza: poco attribuisce alla sensibilità: si mostra peritoso sulla libertà: confessa di non aver su tal punto una ferma opinione. Vuole che tra Dio e l'uomo vi sia una grande analogia; cosicchè Dio sia l'uomo coll'eternità, coll'immensità, coll'onnipotenza; e l'uomo sia Dio che discese in terra, e limitò le sue perfezioni. L'anima umana è immortale; la qual verità è provata dal sentimento e dal cuore.

Ancillon inculca doversi nella filosofia tenere la via di mezzo. Osserva trovarsi in tutte le dottrine e verità ed errori; di qui ne inferisce doversi da tutte prendere il buono. Adottò gli stessi principj nella letteratura: non assoluto classico, non assoluto romantico; ma conciliatore.

Droz predicò l'eclettismo, ma siffatto che proceda dal sentimento profondo; che il mondo delle opinioni non è che l'immagine del mondo della realità. Vuole che nella filosofia si segua l'esempio delle scienze naturali; chè sinchè vagarono fra le opinioni non progredirono gran fatto; ma appena s'incominciò ad osservare e sperimentare, fecero progressi che hanno del prodigio.

Due sono i punti che si propose De-Gerando: la genesi delle umane cognizioni, e la relazione de' segni col pensiero. Egli insegna che per avere un'idea debbesi aver sentito; che la riflessione è necessaria a render le idee chiare. Quanto al secondo argomento, fa vedere come il perfezionamento dell'arte di parlare conferisca al perfezionamento dell'arte di pensare.

Maine De-Biran ripone tutta la scienza nella conscienza: ma spiega la metafisica con la fisica, ossia non fa differenza tra fisica e metafisica. L'anima è

un fluido di tutta sottigliezza ed attività: i suoi atti sono movimenti non dissimili da quelli che si osservano nella materia palpabile. Talvolta dice che l'anima è una mera forza. Dio non è che la forza delle forze. La conscienza non è che la percezione esterna.

Royer-Collard combattè con ardenza di spiriti il sistema di Condillac. Dimostrò che limitando l'uomo a' sensi esterni il riduciamo a tale da non avere il sentimento de' fatti psicologici, e da non poter conseguire il suo fine. Il piacere che gli danno i sensi è troppo lungi da poterlo render felice. La Religione, secondo lui, è piena di consolazione pe'l cuore, ma non può avere il convincimento della ragione.

La Place è d'avviso che la psicologia non debba esser separata dalla fisiologia visibile; e così ragiona. Col senso interno si percepisce l'esterno: dunque non c'è veruna necessità di distinguere la teoria dell'intelletto da quella delle cose naturali.

Dufour distingue la vita intellettuale dall'animale: riferisce la prima ad un principio diverso dal vitale; cioè all'anima, ovvero all'intelligenza servita dagli organi. Distingue gli atti intellettuali dagli atti istintivi.

Larsche adottò il metodo sintetico. Riguarda la ragione autonoma come facoltà de' primi principj, o, come pur diconsi, oggetti soprasensibili. Turles attribuì all'anima una vita ideale. Mesnard e Garve si adoperarono a diffondere in Francia la dottrina di Kant. Veyger ammette una distinzione tra Dio considerato in sè stesso, e Dio considerato ne' suoi rapporti col l'uomo: crede non impossibile di conoscere una lingua primitiva. Gence stabilisce un principio attivo dell'intelligenza e dell'azione distinta da' sensi. Larroque vuole che la filosofia si separi affatto dalla fisiologia. La Stael fu zelante promovitrice degl'insegnamenti di Kant e Fichte tra i Francesi. Frayssinous fu cartesiano; ma però moderato. Gerbet e Genaude furono per La-Mennais; volendo che si debba stare all'autorità del senso comune. Pagarel, Remusat, Damiron avverti-

rono, il consenso universale non essere un criterio sufficiente di verità: non potersi negare ogni fede alla ragione individuale: se si dovesse aderire all'idea del consenso universale, venirne la conseguenza: Non doversi aver per certo quello che ci propone la religione cristiana cattolica. Gley esaminò tutti i sistemi filosofici secondo i principj della teologia. Laurentie e Doncy sostennero il senso comune colla Rivelazione. Montlosier ammette tre grandi forze: celeste, solare, terrestre; la prima è lo spirito di Dio; la seconda lo spirito della terra; la terza la materia. Le forze della terra e del sole contengono la forza celeste o spirito di Dio. Stabilisce similmente tre spiriti: comune, necessario, sovrabbondante. Il comune è la vita animale comune: il necessario è quello della materia: il sovrabbondante è quello delle funzioni intellettuali. Il necessario è ateo, è inerte, diremmo nell'oscurità e nel sonno. Il sovrabbondante è religioso, e pensa all'avvenire. Duboe vuole che la filosofia non si scompagni dalla Religione, chè rimarrebbe infruttuosa. Decomequiers attribuisce due facoltà allo spirito: la coscienza e la fede. Bautain definisce la filosofia: Scienza della verità: Principj sull'ultima ragione dell'uomo, sulla sua origine, sul suo fine: insegna non esservi altra scienza che la Rivelazione. Portalis assoggetta la fisica alla metafisica, e propone a norma l'osservazione scorta dalla ragione o riflessione. Carré ammette le idee innate di sostanza e di causalità. Thurot riguarda la metafisica come una semplice filologia: pone per unico principio delle conoscenze la coscienza o percezione psicologica. Cardaillac fa consistere la filosofia nell'osservazione de' fenomeni che avvengono nell'uomo, rivelati dalla conscienza o dal senso comune, od espressi col linguaggio del senso comune. Ripone il senso morale nel complesso de' sentimenti che si provano co' nostri simili secondo l'ordine della sensibilità, dell'intelligenza e dell'attività. Caro tiene per criterio di certezza la conscienza.

## II.

Noi dobbiamo credere che in tutti gli animali vi ha nervi. Si possono emettere due proposizioni: 1.° La natura si attenne alle medesime leggi negli esseri che sono simili. 2.° Parità di effetti è certo argomento di parità di cagione. Sì l'una che l'altra proposizione sono ragionevoli. Gli animali hanno somma analogia di organismo: dunque dobbiamo credere che v'abbia pur nervi in quegli animali in cui non sono visibili. Confesso che questo solo argomento non finirebbe di soddisfare: ma aggiuntovi l'altro, si ha una convinzione sufficiente. In tutti gli animali che hanno nervi sensibili il senso si esercita per lo ministerio de' medesimi: vi ha parti in loro in cui i nervi non sono visibili, e tuttavia gli ammettiamo perchè in certe contingenze sentono; e perchè dunque non crederemo che il senso in tutti gli animali si eserciti per mezzo de' nervi? Cabanis non doveva dire in un modo affatto positivo che il sistema nervoso non esiste ne' polipi e negli animali infusorj: doveva limitarsi a dire che non vi ha nervi visibili. Riduciamo la cosa a' minimi termini: Cabanis dice: Avvi animali destituti di nervi; eppur sentono: dunque il senso non è da' nervi: e noi diciamo: In tutti gli animali in cui vi ha nervi visibili il senso si esercita per mezzo de' nervi; anche in quelle loro parti in cui non vi sono nervi visibili, intercetta la comunicazione col cervello, cessa ogni senso: dunque convien dire che in tutti gli animali vi sieno nervi; se non sono visibili all'occhio, sono dedotti dagli effetti, cioè dal senso. Nè si crede con questo che tutti i nervi, nello stato di sanità, servano al senso. La proposizione non vuol essere voltata. Alla sensazione non si richiede l'azione nervosa dal centro alla circonferenza: ma sibbene alla percezione. Questo si può considerare sotto due aspetti. Ora essa si concentra nel comune sensorio: altre volte si diffonde a tutto

l'apparato sensorio; cosicchè l'organo esterno diventa più attivo. Ma questa condizione non è punto di assoluta necessità. Non è già che la percezione veramente si diffonda, ma è cagione che l'energia del comune sensorio si diffonda. Vo' dire che la percezione è nell'anima. Ma si abbia tuttor presente che nel corpo non si ha sensazione, non percezione, ma solamente un moto. Tuttavia noi qui ci adattiamo al comune linguaggio. Dunque la percezione può esser cagione che l'attività nervosa si aumenti. L'esistenza del fluido nervoso non è per nulla dimostrato. È probabile che esista un fluido da cui dipenda la vita: dunque non esclusivo a' nervi. Il fluido vitale non discorrerebbe pe' nervi, ma solamente gl' imberrebbe, e darebbe loro la facoltà di produrre i moti vitali. Le facoltà intellettuali spettano allo spirito e non al corpo. Solamente l'anima, nel corso di questa vita, abbisogna del ministerio e domicilio del corpo. Non si può spiegare il pensiero con la materia. Gli organi sensorj somministrano molti e diversi materiali; l'intelletto ne fa un semplice, o, vogliasi dir, unico: poi l'elabora, e ne crea mill'altre concezioni. Come mai ciò dedurre dal corpo? La sensibilità è una facoltà dell'anima; ma non è la sola: non è che la più umile ancella. Molte condizioni interne, molte circostanze, od esterne condizioni, apportano modificazioni alla sensibilità: ma sol tali per cui i sensi sieno più o meno energici: frattanto l'intelletto conserva il suo lume, e la volontà si mantiene sempre libera. Consideriamo l'uomo ne' varj climi; il troveremo dappertutto intelligente e libero. Nè mi si oppongano l'infanzia e la vecchiaja; non i mentecatti. Quanto all'età, ho detto che il corpo è ministro dell'anima. Un certo stato organico-dinamico è necessario affinchè l'anima possa esercitar pienamente le sue facoltà: ma di qui non ne conseguita che l'uomo si riduca ad una grossolana materia; che non abbia in sè uno spirito. Tanto più questo vuol esser detto delle malattie. Dal mancar per malattia

l'uso della ragione, non ne viene per conseguenza che la ragione non esista, o non sia che l'armonia del sistema nervoso. Cabanis non è sempre consenziente a sè in ciò che dice dell'anima. Ora la vuole un fluido: ora solo una forza; ora un semplice risultamento od effetto del sistema nervoso. Le quali contraddizioni, comuni a tutti coloro che negano la spiritualità dell'essere intelligente, dimostrano com'eglino si trovino a mal partito. Tuttavia, riguardo a Cabanis, non dobbiamo tacere come siasi tra le sue scritture trovata una ritrattazione. Il che fu tenuto nascosto da'suoi proseliti, onde non mancasse loro cotanta autorità. Ma noi rifletteremo che gli uomini sommi, quando cadono in errori, cessano di esser sommi; e che la verità trionfò sempre degli assalti che le diedero i falsi sapienti. Su Cabanis ci rimane a far vedere un'altra sua contraddizione. A spiegare i fenomeni della natura egli crede necessario di ammettere una o più cagioni intelligenti. E come dunque non vede nell'uomo che sistema nervoso qual cagione delle facoltà morali? Noi dobbiamo dire che i moti della natura, tranne l'essere intelligente, dipendono da un'intelligenza; ed è la divina. Quanto all'essere intelligente, Iddio volle dare a lui una propria intelligenza ed il libero arbitrio. Dunque il giro degli astri, i fenomeni fisici e chimici, gli atti vitali delle piante, gl'istinti degli animali ebbero dalla suprema Intelligenza la loro regola, da cui non possono disviare. Non è così dell'uomo. Egli ebbe il privilegio di poter giudicare, ragionare, inventare, liberamente volere.

Nel pensiero vi ha di più che il sentire. Il senso è solo il primo atto; tranne l'azione degli organi sensorj, ossia il ricevere che fanno l'impressione degli oggetti esterni, tutte le altre azioni non si possono più spiegar coll'organizzazione: anzi diggià il sentire spetta allo spirito. Quando noi volontariamente richiamiamo le idee, come mai si potrebbe spiegare quest'effetto col corpo? Si dirà che rinnovansi i moti nel

comune sensorio. Bene; ma perchè si rinnovano? Il confronto delle percezioni, delle idee, l'assenso o dissenso, le nozioni che se ne deducono in gran numero, non si possono in verun modo spiegare colla materia. Le tendenze dipendono da un chè d'interno: le sensazioni non fanno che presentare gli oggetti per cui quelle possono essere eccitate o soddisfatte. Vi ha tendenze independenti dagli esterni oggetti. Tutti aspirano all'immortalità: anche coloro che negano l'anima, o la sua immortalità, ambiscono una perpetua nominanza. Qual è l'oggetto esterno che desti siffatta tendenza? Dunque nemmanco Destutt-Tracy fie il nostro maestro. Il che ci è duro ed increscioso, perchè il suo stile è di tutta leggiadria.

Non so capire come alcuni abbiano osato scrivere che Volney fosse virtuoso, e che quanto scrisse non fu che sistema filosofico. Incomincio a notare che non è degno d'un filosofo, anzi pur d'uomo, scrivere in un modo, ed operare diversamente. Non pretendo con ciò di escludere dal novero de' virtuosi tutti coloro che cadono: qui si parla di principj o sistema: cioè chi cade solo perchè l'umanità è debole, ma intanto non approva la colpa, ma si pente e si ravvede: non è vizioso. In somma si guarda all'abito ed all'approvazione del mal fare. Poscia, come mai supporre virtù in chi nega apertamente ogni Religione?

Garat fu impudentissimo. Come negare il senso intimo? Giacchè era in sul negare l'evidenza, poteva negare la sua propria esistenza. Se non che egli si trovò suo malgrado costretto ad ammettere la virtù ed il vizio. Ma dice che non sono più che le cagioni delle sensazioni, vista, udito, odorato, gusto. Affediddio, che mi fa ridere. Qual è la cagione per cui io sento e percepisco la virtù ed il vizio? Non sono oggetti esterni materiali: è la legge. Ma chi mi fa conoscere la legge? Non è la conscienza? Si parla pur solo della legge naturale: ma non si può non ammettere un principio cui io sono consapevole di dover conformare le mie azioni.

Il linguaggio molto conferisce a richiamare ed ordinare le idee: ma non è di assoluta necessità al pensiero. Come? L'anima una raccolta di sensazioni? Dunque l'anima sarà maggiore o minore? Quella supposizione che la natura abbia in mille modi disposta la materia, e che infine sia riuscita a far esseri capevoli di vivere e di perpetuare la loro specie, è un vero delirio. Questa natura che sarà mai? Una suprema intelligenza? Ma che suprema intelligenza, che è obbligata a fare e disfare, senza esser sicura di venir nel suo intento?

Broussais abusò della fama che si procacciò nella medicina per diffondere funesti principj sulla morale. Egli raccolse con tutta sollecitudine quanto avevano detto i materialisti, per farsene bello. La fisiologia è una scienza nobilissima: essa può dar lumi alla psicologia; ma solamente per quello che spetta al ministerio degli organi sensorj: le facoltà intellettuali non sono più di sua spettanza. È facile a dire, ma impossibile a dimostrare, che la midolla nervosa, in qualsiasi parte si consideri, è capace di giudicare, ragionare, volere. Accorda la spiritualità a certi fatti umani, e nega lo spirito: non veggo come conciliare questi due concetti. Si assicuri il Professore che l'ammettere l'anima spirituale, intelligente, libera, non oppone verun ostacolo alla scienza. Senza entrare in ragionamenti, che sarebbero un soprappiù, il cito al tribunale della storia. Platone, Cicerone, Seneca, Bacone, Newton, certo non erano imbecilli. Non nomino banditori del cristianesimo onde non mi apponga la taccia di parziale.

Il sistema di Gall venne per alcuni giudicato materialista: ma eglino vanno fortemente errati. L'Autore non pretende che gli organi mentali ed affettivi apportino necessità, epperciò tolgano il libero arbitrio: non pretende che le facoltà morali sieno mere azioni di detti organi: si limita a dire che questi sono strumenti all'anima; che inducono maggiore o minore abilità a rintracciare il vero; maggiore o minor facilità a seguire

l'onesto. Ma di qui non ne segue che tutti gli uomini non abbiano tanto grado d'intelletto che basti a conoscere l'onesto, nè la facoltà di osservarlo. Noi dunque assolviamo pienamente da sì brutta taccia l'insigne Fisiologo. Nè tuttavia possiamo abbracciare la dottrina di lui in ogni sua parte. Quanto alle facoltà intellettuali, osserviamo che l'ingegno addomanda l'armonia di più facoltà, epperciò di più organi. Quanto alle facoltà affettive, osserviamo che gli affetti non dipendono solamente dal cervello, ma eziandio, anzi maggiormente, da altri visceri. Così, ad esempio, l'ambizione è associata o legata al temperamento bilioso: e precipua condizione di detto temperamento è un predominio del fegato. Per conoscere la varietà degl'ingegni e delle inclinazioni non fa di mestieri lo esaminare il capo; basta consultar la natura, ossia considerar l'uomo abbandonato a sè stesso. Sienvi molti giovanetti: si cerchi di sapere a quali discipline sien fatti per natura, e da quali passioni sieno governati. S'introducano in una sala dove trovinsi oggetti di varie scienze ed arti; oggetti che possano eccitar le passioni: se ne conoscerà in brievi istanti l'ingegno e l'indole. Ma gli organi di Gall sono poi veramente visibili? Le prominenze nel cranio, sì: ma se tolgansi le ossa, e si metta a nudo il cervello, sovente non veggonsi più. Ciò vuol dire che le protuberanze del teschio non corrispondono sempre a protuberanze dell'ámbito del cervello.

Iddio diede all'uomo le facoltà necessarie per conseguire il suo fine. I sensi, l'intelletto, la ragione possono condurlo a conoscere molte cose: l'istinto morale, la ragione gli sono forti stimoli ad operare. Alcune cose, che pur gli sono necessarie, non potrebbe conoscerle co' summentovati mezzi; e Dio glie le ha rivelate. Il libero arbitrio il mette in istato di meritare. Quanto il Supremo Legislatore comanda non è sopra le nostre forze. Dunque La-Mennais esagerò la debolezza umana. In quanto ragguarda alle cose che il nostro

intelletto non può arrivare a conoscere, come mai potremmo con fiducia aver ricorso a' sapienti? Che possono mai eglino risponderci, se neppur essi le comprendono? Stiamo alla Rivelazione. La false religioni ne' tempi antichi avevano alcunchè di comune con la vera o giudaica: come i sagrifizj. Il che è a dedurre da una qualche reminiscenza delle più antiche tradizioni. Ma non è esatto di dire che fossero immagini alterate della vera Religione. Alcune pochissime pratiche non bastano ad inferirne che fossero modificazioni della vera Religione. Non ci vuol gran corredo di cognizioni per vedere la somma differenza che passa tra il giudaismo ed il gentilesimo. Se si parli del giudaismo e del cristianesimo, osserviamo che la credenza è una: nell' antico Patto si credeva al Messia venturo: nel nuovo Patto si crede al Messia venuto: dunque nella venuta del Messia la Sinagoga cessò. Se si tratta de' culti presenti, non so vedere come La-Mennais voglia ridurre ad uno il cattolicismo, il protestantismo, l'islamismo, e gli altri culti di che troviamo fatta menzione presso i geografi e gli storici. Se La-Mennais avesse detto che la Religione vera è una, nè può esser più d'una, avrebbe pronunziato una gran verità; perocchè ripugna che il vero sia tale e non sia tale: ripugna che Iddio sia indifferente su che gli uomini sieno docili o no a quanto loro rivelò e prescrisse. Lo Scrittor francese si gitta in un fiero guazzabuglio. Non ci è che una Religione: la Chiesa Cattolica è la norma: gli altri culti ne sono alterazioni, e tuttavia non ledenti l'unità: la Chiesa Cattolica è quella che dee dettar tutte le leggi; il Sommo Pontefice è l'organo della legge delle leggi. Da queste belle espressioni parrebbe che egli dovesse meritare il titolo antonomastico di Cattolico: eppure è tutt'altro. Mi rifugge l'animo dal mettere innanzi quanto e' fece contro la Chiesa Cattolica, contro il suo Capo, contro i precetti dell' Evangelio. Mi limiterò a dire che la Chiesa non al-

terò mai le leggi cui ricevette dal divino suo Fondatore; che non riconosce, nè può riconoscere come suoi membri coloro che ardirono di farvi innovazioni: che inculcò mai sempre ubbidienza a Cesare.

Lasciamo star la questione: Se Adamo non potesse inventarsi una favella: ci basti sapere che egli l'ebbe da Dio. La lingua ha certo una somma influenza sul pensiero; ma non si può negare che l'uomo possa pensare senza tal mezzo. Sarebbe al certo assai limitato: pur potrebbe concepire alcune idee e rapporti delle medesime. Non veggiamo noi come si possano significar le cose a' sordo-muti non ammaestrati? Mi si opporrà che il gesto è un linguaggio. Potrei negarlo: ma voglio essere liberalissimo: dico che l'uomo può per sè farsi idee senza veruna sorta di linguaggio. Può sentire? Sì. Può percepire? Certo. Può richiamar le percezioni? Non vi ha dubbio. E come dunque non potrà pensare? Per me nol veggo. La definizione dell'uomo data da Bonald non ha di novità che le parole. Infatti tutti i filosofi dicevano che l'uomo è un essere fisico-morale. Anzi questa definizione è più accurata; perocchè comprende pure gli atti che non appartengono all'intelligenza. Potrei aggiungere che l'uomo morale non è solo intelligente, ma libero; ma invalse l'uso di non mentovare il libero arbitrio, perchè è inseparabile dall'intelligenza.

Mal fece D'Eckstein a mettere insieme Adamo ed il Messia. Leggiamo talvolta che il Messia è chiamato il nuovo Adamo, solamente per indicare chi riparò il fallo de' primogenitori. Il Verbo, vestendo l'umanità, non solo sancì quanto era stato promesso ad Adamo: ma offerse all'uomo un esemplare di perfezione. Ma l'uomo non potrebbe misurare le sue facoltà da quelle del Redentore: perchè tra l'infinito ed il finito non può stabilirsi confronto. La filosofia conduce alla Religione; ma non è la stessa cosa. La filosofia si vale delle facoltà concedute all'uomo; la Religione è fondata sulla Rivelazione. La filosofia non dee discostarsi dalla

Religione; perchè l'uomo, dopo avere fatto uso di sua ragione per conoscere il vero, quando si trova al punto che non può più oltre procedere, debbe abbandonarsi interamente alla Rivelazione. In somma, la filosofia vuol esser distinta dalla Religione; sebbene non debba, nè possa mai discordare dalla medesima.

Iddio rivelò all' uomo alcune cose, ma non tutte; le rivelate appartengono tutte alla Religione, cioè in parte all' essenza di Dio, ed in parte a' suoi voleri. Gliele rivelò, perchè l'intelligenza d'un essere finito non poteva pervenire a discoprirle. Mentre dico che Iddio rivelò all' uomo la sua essenza, non intendo che glie l'abbia manifestata nella sua pienezza: chè solo Dio può conoscere pienamente sè stesso; vo' solamente dire che gli rivelò alcuni punti relativi alla sua essenza, come, ad esempio, l' esser uno e trino. Quanto alle altre cose, gli diede facoltà le quali, esercitate e perfezionate, il portano a conoscerle, almeno in parte. Ballanche non poteva dissimularsi che molte cose rimasero sconosciute a' nostri padri, e poi furono discoperte. Noi vediamo come le scienze naturali facciano ogni giorno progressi; ne abbiamo un esempio splendidissimo nella chimica. Il Verbo è la seconda Persona della Trinità, e non ha punto che fare con le cose che furono rivelate all' uomo. Cioè il Verbo rivelò sè stesso all' uomo; ma non si può dire che il Verbo non sia altro che la materia della Rivelazione. E così pur dicasi dello Spirito divino: esso è la terza Persona della Trinità. Abbiamo detto, e qui ripeteremo, che la filosofia non debbe entrare ne' misteri della Religione, chè sono superiori alla finita intelligenza. Se non che, Ballanche, esaminato solo co' lumi della filosofia, ha molte e grandi assurdità. Come? L' uomo perfezionò la Rivelazione? In principio non era ragionevole qual si fece dappoi? Perfezionandosi perdette d' innocenza? Perdendo d' innocenza, acquistò vigoria? Errò per ardimento, e poi riconobbe i suoi errori, e se ne spogliò? Non sono

tante assurdità? Ecco dove conduce l' intemperanza e l' audacia di filosofare. Posto quanto dice Ballanche, non veggo più come si possa confessare la divina provvidenza. L' uomo è perfettibile: verissimo; ma perfettibile nelle scienze umane, e non nella morale; tanto più se si riferisce, come è troppo giusto, alla Rivelazione, ovvero alla vera Religione; ed anche nelle scienze umane gli sono assegnati i confini cui non può travalicare. Si spiegano i movimenti degli astri; ma se ne ignora la cagione. Diciamo bene forza d' attrazione, e forza di repulsione; ma le argomentiamo dagli effetti. Se ci si domanda perchè i corpi si attraggano, perchè si respingano: perchè le due forze Kepleriane agiscano obbliquamente, non possiamo rispondere altro, se non che il fatto è così.

Saint-Martin fa vedere come i mali dell' umanità procedano dalla colpa de' primogenitori; ce 'l dice la Religione, ma la filosofia non debbe sostarsi qui: debbe considerar l' uomo qual è attualmente, e ajutarlo e dirigerlo quanto è in lei. Può condurlo sino a certo punto: allora debbe commetterlo alla Religione, od alla teologia, che ne è l' interprete. Vi ha facoltà intellettuali che si conoscono immediatamente, e direi si sentono; tale è la conscienza. Ma ve ne ha poi altre le quali si possono svolgere con la riflessione. A che pro i metafisici si stillerebbero il cervello a spiegare le facoltà intellettuali, se le conoscessimo per una Rivelazione naturale? L' uomo è creato a somiglianza ed immagine di Dio; non diventa tale; ma è diggià tale dalla sua creazione.

Berard in sulle prime parrebbe essere sensista ed idealista: ma poi si appalesa materialista. Non si può raffrontare la facoltà di pensare alla facoltà di digerire. Non è già che la forza intelligente pensi nel cervello; ma l' anima, durante questa vita, si vale del ministerio del corpo per agire. Esaminando accuratamente quanto dice Berard, l' organismo ha forze; e come vario è l' organismo nelle varie parti, così vi

ha pur varie forze e varie funzioni. Di qui egli argomenta che vi sono varie forze o facoltà. Dunque, il cervello, stante il particolare suo organismo, avrebbe la facoltà intelligente; e questa facoltà, messa in atto, costituirebbe il pensiero. Or questo confronto tra la vita ed il pensiero è assurdo. Il pensiero è un atto esclusivo dello spirito; ripugna che la materia pensi. Nel pensiero si uniscono in uno i molti materiali delle cognizioni, e poi quest' uno si elabora, si analizza, si ricompone, si moltiplica all' infinito, e moltiplicandosi, non cessa mai d' esser uno in essenza. Come mai si potrebbero spiegare questi fatti con la materia?

La vita universale di Virey non mi garba. Tutta la natura è attiva; ma non ogni attività merita il nome di vita. Questo sistema di una vita universale è antichissimo; il troviamo già nella Scuola di Talete. A' dì nostri fu richiamato a luce, e i suoi difensori si appellano biologi. Non è mio assunto di qui confutare a dilungo siffatta dottrina. Mi limiterò a quanto si appartiene al nostro argomento. Dico adunque che le facoltà intellettuali sono essenzialmente distinte dalle vitali; che quelle non possono in verun modo competere alla materia; e l' abbiamo pur ora dimostrato.

Keratry dicendo che prima della Creazione non v' era che l' ente, intende per ente Iddio. Avrebbe forse fatto meglio, se ad esprimere la cospirazione o collimazione degli organi ne' corpi viventi, avesse detto unità di efficacia, unità di azione, unità di tendenza: perocchè virtuale si suole adoperare ad esprimere potenziale. Professa che l' anima umana è immortale; ed intanto ammette una sua metempsicosi. Lasciamo per un momento star da parte gli argomenti che ci somministra la Rivelazione. Fie pure assurdo il successivo passar dell' anima in nuovi corpi organici, sebbene lo Scrittore li voglia sempre più perfetti. L' uomo è libero: può far bene e far male; dunque merita

o premio, o pena: Iddio non può essere ingiusto; dunque l' anima del vizioso non debbe entrare in organismi più perfetti: l' anima del virtuoso debbe ricevere il premio meritato, senza dover sostenere successivamente nuovi combattimenti, senza mai conseguire il suo riposo, e una felicità compita ed interminabile. L' utile non può esser base della morale. È ben vero che la virtù avrà il suo premio; ma quando si parla di interesse, s' intende l' utile valutato secondo la misura della semplice umanità tuttavia peregrinante.

Massias avrebbe dovuto distinguere l'istinto morale dall'istinto corporeo. La vita non è il compimento dell' uomo. La vita l'ha commne cogli animali irragionevoli, anzi pur colle piante; ciò che il distingue è l'intelligenza e la libertà. L' istinto vien male rappresentato. Quale il considera Massias, non sarebbe che il principio vitale, o, se vuolsi, un principio che presederebbe col principio vitale. L' intelligenza non è atto di sentimento e di ragione. Il sentimento considerato semplicemente, cioè come animale, è ministro dell' intelligenza, ma appartiene al corpo. La ragione è quella facoltà dell' anima per cui esamina, confronta, giudica. Si noti di passaggio che i metafisici sogliono comprenderla sotto il vocabolo d' *intelligenza*. La vita non è diretta essenzialmente dall' intelligenza. Gli animali vivono, e non hanno intelligenza; le piante vivono, e non solo mancano d'intelligenza, ma mancano eziandio di senso: le leggi della vita sono diverse da quelle che reggono i corpi inorganici: le leggi dell'uomo intelligente differiscono da quelle dell' uomo animale e vegetale. Intanto l'uomo dagli oggetti esterni trae materiali necessarj al vegetare, al sentire, al pensare; ma egli ha proprie facoltà independenti dalla natura esterna per quello che spetta all' esistenza; è sol dependente inquantochè gli oggetti esterni possono od essere assimilati, od impressionare gli organi sensorj, ed in tal modo pre-

sentare materiali allo spirito. Nè va taciuto che certe idee non si hanno da' sensi impressionati per la natura esterna.

Intelligenza importa libertà; se non che questa è attestata dalla stessa conscienza. L'uomo è fatto ad immagine di Dio; ma tra l'infinito ed il finito vi ha infinito intervallo. Bonstetten volle entrar ne' confini della teologia, epperciò cadde in errori. Il Verbo nell'assumere le sembianze dell'uomo non limitò le sue perfezioni: non cessò d'esser Dio, e Dio non può non essere assoluto. L'uomo non è Dio disceso in terra; quest'idea conduce ad assurdità. Il peccatore sarebbe Dio colpevole. I Misterj debbono essere venerati, e non filosoficamente interpretati. Scrittori religiosissimi chiamano talvolta l'uomo altro Dio; ma servonsi di tale espressione per dire che è immagine di Dio; ed io sarei d'avviso che sia meglio sfuggire questi modi di dire nelle disputazioni filosofiche. Non si può sempre venire a conciliazione nelle controversie filosofiche. Prendendo il buono dalle dottrine che ne hanno, queste dottrine di necessità cessano di esistere. I sensisti tutto danno a' sensi; se noi ammettiamo che vi ha idee independenti da' sensi, il sensismo non vi è più. Similmente se neghiamo agl'idealisti che i sensi sono un fonte di cognizioni, addio idealismo. Convien far divario tra sistema e proposizioni prese separatamente. Il sistema è costituito dal tutt'insieme di molte proposizioni; tolte le proposizioni fondamentali, non ci è più il sistema. Si atterri un edifizio, senza guastare i mattoni, le pietre, le tegole; queste parti sussistono, ma l'edifizio non sussiste più. Aggiungasi che vi ha sistemi falsi in ogni loro parte, in tutta quanta la materia. Come si potrebbe venire a conciliazione cogli atei, co' panteisti, co' pirronisti?

Dappoichè Ancillon fa due parole della letteratura, due ne faremo pur noi. La natura non cangia mai nelle sue leggi; nella sua infinita varietà non si di-

parte mai dalle medesime. Questo principio vuol essere applicato alla letteratura. Il vero bello è perenne: le novità del capriccio succedonsi rapidamente, ed ottengono il plauso momentaneo di quelli che sentono, ma non intendono.

Consento a Droz che anche nello studio dell'uomo morale si debba far uso dell'osservazione. Ciascuno può ben rendersi ragione di quanto sente, e dell'ordine con cui succedonsi gli atti dell'intelligenza e della volontà. Ma questo metodo è ben diverso dall'eclettismo; vorrebbe anzi esser detto empirico o sperimentale. Del resto non dobbiamo ommettere le altrui dottrine; dobbiamo solamente guardarle come mezzi per agevolare l'osservazione dell'umanità: e sarebbe pur bene consultarle dopo aver osservato, onde vedere se mai noi abbiamo errato. Quando troveremo moltissimi aver sentito e giudicato come noi, avremo un forte motivo per credere di non aver errato.

Ad accrescere il tesoro delle umane cognizioni, io sono d'avviso che sarebbe meglio analizzare i nostri raziocinj; vedere quali sieno le idee semplici, e quali le composte; con quale ordine si associno tra loro: che ricercare con troppa sollecitudine la genesi delle idee. Nelle scienze naturali, seguendo il precetto di Bacone, possiamo con gran pro limitarci a considerare i fatti od effetti, e la loro successione e dependenza. E perchè non potremmo fare lo stesso nell'ideologia? Tuttavia non è nostro intendimento di repudiare qualunque indagine sulla genesi delle idee: facciasi pur qualche tentativo per soddisfare alla curiosità innata del sapere; ma procediamo riguardosi, nè mai confondiamo le congetture con le verità dimostrate.

Maine De-Biran cadde in un manifestissimo abbaglio. V'ha troppa distanza tra gli effetti fisici e gli atti morali; e qui per morali intendansi tutti gli atti che spettano all'uomo considerato come essere intelligente e libero. Se non che le stesse espressioni sono assurde. Come? L'anima è una mera forza? Si può forse dar

forza senza un ente? Vorrà forse dire che l'anima è una forza procedente dall' organismo? Ma come mai la materia può effettuare l' intelligenza? Egli ammette Dio; ma il vuole forza delle forze: ma qui dove vi sarebbe l' ente? Se mal non mi appongo, Maine De-Biran diede un suo panteismo. Professando l'esistenza di Dio e dell'anima, in realtà la nega; perocchè riguarda l'anima come una forza vivificante, e Dio come la medesima forza nell'universo. Il che quanto sia assurdo, ciascuno se 'l vede.

Avremmo motivo di commendare Royer-Collard, se non avesse finito la sua dottrina con dire che la Religione non può avere il convincimento della ragione. E' parrebbe, da questo modo di dire, che la Religione sia una fantasia dell' uomo per trovar consolazione al cuore. Avrebbe anzi dovuto dire che uno degli argomenti della Religione si è l'istinto, ossia la tendenza del cuore. Argomentiamo così: Il cuore dell' uomo è sempre irrequieto, cerca cupidamente di unirsi al suo Creatore: questo sentimento è innato. Dunque convien dire che la Religione, ossia la conoscenza di Dio e il debito, anzi il bisogno di adorarlo, è dal cuore. Qui parlo solo del cuore per ribattere l' argomento di Royer-Collard. Del resto il principio di causalità convince la ragione che vi ha Dio. Dell' umana ragione conviene riflettere che essa non avrebbe potuto conoscere certi attributi e certi voleri di Dio: che Iddio nell' infinita sua bontà le rivelò: ma pur la ragione può pervenire a tanto da conoscere l' autenticità della Rivelazione. Quando adunque noi abbiamo criterj certi della legittimità o veracità della Rivelazione, che dobbiamo cercare di più? Non è questo un pieno pienissimo convincimento?

Sia pure che la psicologia e la fisiologia si somministrino mutui lumi, inquantochè durante questa vita l' anima ed il corpo sono in corrispondenza tra loro; e l'anima ha mestieri dell' opera del corpo, ed esercita sul medesimo una grande influenza: ma di qui non

ne viene per conseguenza che non possano studiarsi separatamente. Il psicologo può bene studiare quel tanto di fisiologia che dà lumi a conoscere gli atti del morale: qua spettano quelle parti di fisiologia che versano intorno al senso ed al movimento volontario. Intanto vi rimangono moltissimi atti vitali che non hanno punto che fare colla psicologia. Similmente il fisiologo debbe imparare dalla psicologia quanto appartiene all'imperio che l'anima esercita sul corpo: ma appena ha conosciuto quello che ragguarda al sentire, può nel rimanente procedere di per sè. La psicologia e la fisiologia associate con giustizia, ossia senza ledere i diritti di ciascheduna, avrebbero per fermo fatto avanzare le umane cognizioni: ma l'abuso, o per istudj imperfetti, o per malizia, produsse gravissimi disordini, di cui il menomo si è il rallentamento delle due discipline.

Il complesso degli atti intellettuali non può appositamente appellarsi vita. Ma se vogliamo concedere una certa larghezza di significato al termine di *vita*, diremo che Dufour sentì la necessità di distinguere il principio vitale dall'anima. Ma non doveva limitarsi a dire che la vita intellettuale è distinta dalla vita animale; perchè anche la vita animale è in dependenza dall'anima; o, per dir meglio, le funzioni animali si riferiscono all'anima. Il principio vitale rende solamente i tessuti abili ad impressionare l'anima, e ad eseguire i suoi comandamenti. Doveva notare che l'anima umana differisce dalla brutale, inquantochè la prima è intelligente e dotata di libero arbitrio; mentre ne è priva la seconda. Non basta distinguere gli atti intellettuali dagl'istintivi: convien di più distinguere gli atti intellettuali da' volontarj liberi: l'istinto morale dall'istinto animale.

A Larche opponiamo che vuolsi far uso del metodo sintetico e dell'analitico. Che vuol mai dir Turles colla sua vita ideale dell'anima? Un tal modo di dire è oscurissimo. Se voleva dire che l'anima ha

facoltà proprie independenti dal ministerio del corpo, siamo d'accordo: ma non osiamo affermare che tale sia stato l'intendimento di lui. Questa vita ideale ci sembra una particolar forma del Kantismo. E noi diremo che se Iddio diede all'uomo i sensi, glie li diede onde se ne serva. Dunque se è per noi reprobato il sensismo, è pur reprobato l'idealismo: vogliamo che i due mezzi di indagare il vero sieno insieme adoperati.

Non possiamo considerar nè Dio, nè l'uomo senza esaminarne la mutua relazione. Nella contemplazione dell'uomo la conscienza ci fa tosto avvertiti che egli non creò sè stesso, e però esiste Dio: nella contemplazione di Dio siamo tosto condotti all'idea che creò l'uomo. Il pensamento della possibilità di conoscere una lingua primitiva è un bel voto: ma, per mio avviso, inutile. L'intelligenza è senza manco nessuno attiva: ma è servita in moltissime sue operazioni da' sensi. Nel che ha ragione Gence. Alcuni, è vero, abusarono della fisiologia nella filosofia: e noi li condanniamo: ma è soverchio Larroque nel pretendere che la filosofia si separi affatto dalla fisiologia.

Osserviamo a Damiron, e ad altri che furono dello stesso parere, che non vogliono essere insieme confuse la ragione e la Religione e nemmanco la filosofia e la Rivelazione. Stando allo stesso principio, non concediamo a Gley che si debba spiegare la filosofia con la teologia. Se si parla della Religione, la filosofia non debbe che ascoltare gl'insegnamenti della teologia. Ma che ha mai che fare, e' dice, la filosofia colla fisica e colla chimica? Forse egli per filosofia intende solamente la metafisica; il che vedo farsi per alcuni: ed in tale supposizione dirò che la metafisica ha parti proprie, e non comuni alla teologia. Tali sono molti punti relativi all'ideologia. Il senso comune, *Conscientia generis humani,* procede dall'intelletto puro, cioè non ancora esercitato dal sentimento morale e dall'istinto morale: che si potrebbero chiamare una Rivelazione naturale: ma a sfuggire ogni equivoco, non diciamola Rivelazione.

Per Rivelazione intendiamo il complesso delle verità che Iddio svelò direttamente all'uomo. Montlosier propose una sua dottrina, la quale, se mal non mi appongo, è un mal misto di panteismo e di misticismo. La filosofia nella morale non debbe scompagnarsi dalla Religione: ma rimangono a quella molte parti proprie; specialmente quelle che sono relative allo studio della natura fisica. Non capisco che intenda di dire Decomequiers dove allo spirito aggiudica due facoltà, cioè la conscienza e la fede. Quanto alla fede, osservo che la credenza alla Rivelazione non è una facoltà dello spirito, ma un fatto ricevuto per tradizione, e confermato da'motivi di credibilità, i quali sono conosciuti dalla ragione. Le facoltà dello spirito sono molte, e non sola la conscienza. Si riferiscono tutte a due supreme, che sono l'intelligenza e la libera volontà. La filosofia fu mal definita da Bautain: non è solo scienza del vero, ma eziandio dell'onesto. Iddio rivelò all'uomo quanto era superiore alla sua intelligenza, e gli era necessario a conseguire il suo fine: ma lasciò all'intelligenza molte verità a discoprir per sè stessa. Quante verità non discopersero i fisici ed i chimici! Quante i cultori delle altre umane discipline! La fisica e la metafisica hanno ciascuna il loro imperio: nè doveva Portalis assoggettar la prima alla seconda. Se intendeva che il fisico debba applicar l'animo alla metafisica, siamo d'accordo: perchè lo studio delle facoltà dello spirito è di tutta necessità per farne buon uso in qualsiasi scienza cui ci consecriamo. Abbiamo altrove detto, e qui ripetiamo, che ammettiamo con Carré alcune idee innate. Thurot non doveva negar tutto a' sensi: certo essi sono un precipuo fonte delle cognizioni. Non dobbiamo accontentarci di consultar la conscienza ed il senso comune: la ragione individuale può procedere per gran tratto di per sè. La conscienza è un criterio di certezza: ma questa proposizione vuol essere circoscritta. La conscienza o si considera nell'individuo, o nell'umanità: nel primo caso è assai limitata, e può esser fallace. La conscienza

ci assicura che pensiamo, che esistiamo, che vogliamo liberamente: ma poi vi sono molte verità cui sola la conscienza non potrebbe discoprire. Se non che abbiamo detto troppo: infatti furonvi sapienti i quali negarono tutte quelle cose. La conscienza dell'universalità degli uomini è un gran criterio di certezza: ma neppur essa irrepugnabile. Prima del Messia, tutti i popoli, tranne l'eletto, ammettevano più Dei. Il che è falsissimo.

# DISCORSO XXVI.

---

SECOLO DICIANNOVESIMO.

## I.

Constant riguarda la natura umana siccome capevole di perenne progressione; non già nelle sensazioni, ma bensì nelle idee. Il che non crede solamente delle umane discipline, ma eziandio del sentimento religioso e della Religione. Guizot accarezza pur desso l'idea del progresso: e considera nell'umanità due sviluppamenti; l'uno esteriore, cioè nello stato sociale; l'altro interiore, vale a dire nell'intelletto. Tiene in conto le idee ed i fatti: ne deduce quindi due ordini: l'intellettuale ed il reale. I due sviluppamenti per qualche tratto non si fanno equabilmente; poi si raggiungono. Ripone il principio dominante dell'odierno incivilimento nella scienza o dottrina: perciò il suo sistema fu intitolato *dottrinarismo*. In questo sistema pongonsi prima i fatti, poi le idee. Il dottrinarismo è una varietà di eclettismo. Secondo lui si fece passaggio dalla filosofia gentilesca alla cristiana in virtù del progresso. Michelet deduce il progresso dalla superiorità dello spirito sulla materia, ovvero dalla scienza e dalla libertà. Martillac scrisse che tutte le idee provengono dalle sensazioni, sebbene rimangano nello spirito, dappoichè le sensazioni cessarono: è d'avviso che tutte le elaborazioni cui soggiacciono le idee sieno pur sempre dipendenti da' sensi. Virard non sa vedere idee fuor quelle che

sono eccitate dalla impressione degli oggetti sugli organi sensorj. Della metafisica se ne ride; dicendo essere impossibile supporre idee senza sensazione. Chevrier-Corcelles nega spiattellatamente le idee astratte. De-la-Rivière ammette la teodicea e la psicologia; ma rispinge l'ontologia. Carlo Comte confessa non potersi spiegare le facoltà dell'anima stando al semplice organismo: nella morale prende a norma l'interesse. Augusto Comte pone per principio che tutte le umane cognizioni passano successivamente per periodi: 1.° teologico; 2.° scientifico; 3.° positivo. In quest'ultimo si spiegano con evidenza i fatti, nè si va in traccia delle cagioni. Considera le funzioni intellettuali in due modi, statico e dinamico. Nel primo esamina le loro condizioni organiche; nel secondo i mezzi di cui si serve lo spirito per acquistar le cognizioni.

Secondochè insegna Azaïs, Iddio impresse l'azione od il moto alla materia. Vi ha una sola azione o forza: quella di espansione. Ciascun essere tende ad espandersi; ma l'espansione dell'uno limita l'espansione dell'altro. Egli applica lo stesso principio all'uomo morale. L'equilibrio che risulta dall'espansione di tutti i corpi, viene da lui detto legge di mutua compensazione.

De-Monville vede nell'universo altrettanti atomi tetraedri moventisi per una forza insita. Bory De-Saint-Vincent proclama l'acqua come materia primitiva o principio-universale. Corcelles-Seneuil soggetta la volontà ad una prepotente fatalità. Gruyer tiene per probabile, ma non per dimostrata, l'immortalità dell'anima. Considera lo spirito ed il corpo come un identico, soggiacente a continui inevitabili mutamenti: colloca l'anima in una glanduletta centrale del cervello per cui vi ha comunicazione tra le cavità anteriori e le posteriori. Nega il vacuo: riduce ad uno materia e spazio: ammette le cose materiali sol perchè Dio può produrle: tiene per sinonimi impenetrabilità e materialità: esclude tutte le altre proprietà che sono assegnate alla materia: vuole che tutto sia permanente

per sè, ma cangi rispetto a noi. Ampère divide le concezioni, cui definisce fenomeni costituiti dalla sensibilità, in quattro ordini: 1.° primitive; 2.° oggettive; 3.° matematiche; 4.° esplicative. Le primitive si conoscono immediatamente; le seconde si appalesano per fenomeni od apparenze; nelle terze si confrontano i fenomeni del corpo co' fatti intellettuali; per mezzo delle ultime si conosce la colleganza delle cagioni e degli effetti. Di qui trasse una sua classificazione delle scienze. La prima comprende lo studio del mondo e quello del pensiero. La seconda contiene i rami e sotto-rami delle scienze della prima classe. La terza classe abbraccia le scienze cosmologiche e noologiche. Sì le une che le altre le suddivide in tre ordini. Al primo ordine della prima classe riferisce le scienze cosmologiche, matematiche, fisiche, mediche. Al secondo le filosofiche, politiche, dialegmatiche, etnologiche. Alla seconda classe appartengono l'aritmologia, la geometria, l'uranologia, la fisica, la tecnologia, la psicologia, la metafisica, la teleologia, la nomologia. L'intelletto, secondo Larsche, è la forma; le facoltà dello spirito la materia; l'istruzione ed il diletto, lo scopo; il contenuto, la scienza dell'universo o cosmologia. Ne fa due parti: la biologia è scienza della natura vivente: e la fisica è scienza della natura morta. Divide le scienze, in quanto sono un prodotto della ragione, in autonome o filosofiche, ed eteronome o positive. Secondochè ammettono o no una costruzione, le divide in matematiche od in non matematiche. Riferisce a queste seconde la logica e la grammatica. In quanto sono un prodotto della memoria, le spartisce in istoriche di vario genere: in quanto procedono dalla sensibilità, le ordina in varie guise di sperimentali.

Darwin scrive che l'idea è un movimento dell'organo sensorio; anzi vuole che sia un movimento di contrazione. La percezione, secondo lui, è l'azione dell'organo senziente congiunta con l'attenzione. Nulla vi ha che dimostri esservi un chè distinto dall'orga-

nismo: sola l'analogia fece ammettere un agente esistente da sè, cioè l'anima. Quest'anima non è immateriale: è lo spirito di animazione. Solo Dio, cagion prima di tutti i movimenti, è immateriale. Fleming fonda tutta la certezza sulla percezione e su' fatti della conscienza. Bentham stabilisce un principio universale, cui dà il nome di luogo comune, tanto nella morale, quanto nella politica: ed è l'utilità associata al diletto, ossia l'interesse sotto la forma del piacere. Diede una sua classificazione delle umane discipline, la quale è, non che minuta, minuziosa. Prende incominciamento dall'ontologia, cui divide in cenoscopica ed idioscopica. Combe si diede a diffondere in Inghilterra il sistema di Gall. Nella filosofia non vuol altra scorta che la sperienza. Mackintosh nega il senso morale: pretende che l'utile generale sia il solo motivo di tutte le azioni. Morgan vede una perfetta identità tra le leggi organiche e le intellettuali: ma però confessa l'immortalità dell'anima. Su questa, come su altre verità della Religione, dice che la filosofia non può alluminarci; epperciò dobbiamo abbandonarci interamente alla fede. Caleb-Williams nega ogni influenza dell'educazione: deduce le differenze degli uomini dalla loro varia organizzazione, ossia dal vario stato de' tessuti organici. Hope non si vergogna di vantarsi materialista. Mill riduce tutti i fatti dell'uomo morale alla sensazione ed all'associazione. Brougham dice che l'esistenza dell'anima e la sua immaterialità sono verità manifeste ed irrepugnabili. A lui trassero Cory ed Abercrombie. De-Humber stabilisce per principio fondamentale l'idea che abbiamo abituale di Dio. Flockart non vede altro mezzo per perfezionare l'intelletto che le Sagre Scritture.

Combie è d'avviso che l'uomo dapprima sia materialista, ma a poco a poco s'innalzi allo spiritualismo, e che non si faccia l'idea di Dio se non dopo aver considerato il mondo fisico. Colebrooke fece un confronto tra la filosofia orientale e l'occidentale. Valentissimo qual è nel sanscrito, potè far conoscere al-

l'Europa i pensamenti degl'Indi. Miller divide le sue disquisizioni in tre classi: 1.° confronto delle idee independentemente dalla relazione tra la cagione e l'effetto; 2.° considerazione di detta relazione; 3.° esame della natura delle cagioni. Nella prima classe cerca la certezza dimostrativa; nella seconda la probabilità; nella terza l'assoluta ignoranza. Al dire di Kirwan gli esseri importano una cagione: dalla cognizione di molte proprietà generali si ha una dimostrazione sperimentale *a priori*; e un solo fatto è sufficiente a dimostrare la costanza delle leggi della natura. Non può esservi credenza con un solo oggetto, ma se ne addomandano almeno due: lo spazio non è penetrabilità, non sostanza, non mondo, non negazione di materia, ma la relazione di corpi distanti tra loro; la durata degli esseri creati importa più istanti, cioè, successione d'istanti; la felicità è riposta nel piacere assoluto. Bowring concilia il dovere colla felicità: colloca la virtù nel promuovere il maggior bene possibile. Si è per alcuni preteso che l'uomo non differisca da' bruti animali, se non inquantochè quello è perfettibile; e si è voluto che l'umana perfettibilità sia infinita. Tamburini dimostrò la falsità di questa seconda proposizione: stando alla storia, provò che la perfettibilità umana non è infinita; nemmanco sempre progressiva: ma talvolta stazionaria, e talfiata pure retrograda. Poli è d'avviso che l'empirismo ed il razionalismo debbano camminar di conserva. Abbà opinava che i sensi somministrino i materiali del pensiero all'anima, e che questa ne faccia l'analisi e la sintesi.

Gioja riponeva tutta la filosofia in cercar fatti, e in vedere che ne risulti. Con questo principio riduceva tutte le scienze a statistica. Nella logica enumera tre facoltà fondamentali: cioè la sensazione, l'attenzione, il raziocinio. Nell'ideologia concede che le sensazioni non sono sufficienti a dar ragione di tutti i sentimenti: aggiunge perciò l'istinto. Conta quattro stati dell'animo: l'indifferenza, l'affezione, la passione, la noja. Propone

l'arte di trar profitto da' cattivi libri. Non contento della lode di filosofo, entrò nel campo de' fisiologi: avverte che quanto si scrisse sulla vita è tutt'altro che esatto: intanto egli non fa che mettere avanti le forze ed i fenomeni. Secondo lui la morale è la scienza della felicità: la felicità è la maggior somma de' beni: bene e sensazione piacevole sono tutt' uno. La virtù è una somma di atti utili e disinteressati. Il merito vuol essere dedotto dalle difficoltà vinte, dall' utilità prodotta, dal fine disinteressato, dalla convenienza sociale. Romagnosi si attenne al metodo empirico. Riduceva tutte le scienze morali al fatto, cioè alla storia. Pensava che le troppo astruse disquisizioni metafisiche fossero anzi nocive che utili: inculcava doversi pur nella psicologia seguitare il metodo sperimentale. Chiamava la psicologia la dinamica dell' uomo interiore; la più funesta ignoranza, e' dice, è quella del non conoscere l'uomo. L'*io* pensante è insieme e spettatore e spettacolo. Tre sono le funzioni psicologiche primarie: conoscere, volere, eseguire. L'anima è spirituale, perchè sente il *me* reale come una sola ed individua sostanza. Le sensazioni di vario genere, contingenti, provano l'esistenza de' corpi. Sensazione importa od ente, o modo di ente. Altro è sentire ed altro intendere. Vi ha un senso intimo, che viene eccitato dalle intuizioni, e poi reagisce, ed accoppia il moltiplo con l'uno: può appellarsi senso logico. Non debb'essere confuso nè colla conscienza, nè colla facoltà di giudicare: è una facoltà occulta di proprio genere. La mente dal mondo esteriore fa passaggio al mondo interiore. Non vi ha nulla d'innato per quello che spetta alle idee: queste procedono tutte dalla sensazione e dalla reazione dell'*io*; o, com'egli si spiega, dalla competenza dell'*io* e degli oggetti esterni. Alla logica assegna tre uffici: conoscere con verità, operare con affetto, provare con certezza. Criterio del vero è il principio di contraddizione. Una costante successione importa una cagione: non è necessario che si conosca la natura. A provar

con certezza conviene determinare lo stato esterno e sensibile degli elementi delle cose. La morale non debb' essere distinta dal diritto. Questa ne è la formola: Ordine della perfezione, che per legge di fatto reagisce su quello della conservazione tanto all'insegnare quanto al somministrare i mezzi del miglior essere umano. Lallebasque riguarda la contemplazione, la memoria, l'attenzione come fenomeni della sensazione. Sensazione e idea sono tutt'uno: tuttavia invalse l'uso di riserbare il nome d' idee alle funzioni intellettive. Vi ha due giudizj: 1.° di occupazione; 2.° di attenzione. Nella volontà concorrono due atti: il volitivo ed il prelativo, o, come pur dicesi, selettivo. Mamiani stabilisce che le ultime conclusioni della filosofia razionale debbono coincidere con le opinioni del senso comune. Palmieri, scorgendo manifeste contraddizioni in tutti i sistemi de' filosofi, conchiude doversi seguire in tutto la Rivelazione. Manzoni si limita alla morale; e dice che la scienza del giusto e dell' ingiusto non si può scompagnare dalla teologia. Questa è la regola che erasi proposta monsignor Pasio mentre dettava filosofia morale nell' Ateneo Torinese. L' intelletto, secondochè si avvisò Ventura, è una materia che va in cerca della sua forma, cioè della verità. La verità non è nell' intelletto, ma fuori di esso; nè si può derivar d' altronde che dalla Rivelazione. Intelletto e verità formano un tutto indissolubile. L' uomo ha il suo principio da Dio, è somigliante a Dio, tende a Dio come suo fine: dunque ogni scienza si riferisce alla Religione. La filosofia debbe attenersi all' autorità: autorità è la volontà generale: e la fede comune è pure proposta dalla Religione.

II.

La natura umana è perfettibile, ma però solamente sino a certi limiti. E qui vuolsi far divario tra due maniere di discipline; quelle che si riferiscono al

bello ed all' onesto vanno prestamente al loro sommo, e poi o rimangono stazionarie, o declinano. Niuno nell'arte oratoria superò Demostene e Cicerone: niuno nella storia Erodoto, Tucidide e Senofonte; niuno nell'epopea Omero e Virgilio; niuno nella scultura Prassitele e Fidia, e via dicendo. Non è così delle discipline che si riferiscono al vero; ma anche qui convien fare un' altra distinzione. Quel vero che è relativo all'onesto, ossia l'onesto speculativo, non ha una progressione perenne: i fondamenti della morale sono sempre gli stessi. Dunque gli studj che sono perennemente progressivi sono quelli che ragguardano alla contemplazione della natura fisica. Forte errò Constant nello stabilire che la Religione sia pur dessa perennemente progressiva: essa è sempre nelle medesime condizioni, nè più, nè meno. Il cristianesimo non è che il compimento della Religione rivelata, sola vera. Il Messia protestò esser sua missione di non tôrre nemmanco un jota a quanto avevano bandito Mosè e i Profeti. Come la Religione è sempre la stessa, non può dirsi perfettibile il sentimento religioso. Nel culto della Religione, e, se m'è lecito questa espressione, la Religione soggettiva presenta avvicendamenti nella successione delle età, per molte cagioni; ma non si vede una costante progressione in meglio; anzi è increscioso il dover dire che sovente la moralità non è in ragione della dottrina. Non già che la scienza divolga dalla Religione, ma le mal frenate passioni producono maggior nocumento ne' dotti, inquantochè hanno più mezzi di corrompersi e corrompere.

Non ci è necessità di ammettere col valoroso Guizot due sviluppamenti: uno esteriore, l' altro interiore. L' esteriore è strettamente legato coll' interiore. Non può supporsi l'esteriore senza l'interiore: e l'interiore, dove non erompesse, non potrebbe nemmanco meritare il titolo di sviluppamento. Il passaggio che si fece dal gentilesimo al cristianesimo non ha punto

che fare col progresso, preso nel senso di Guizot. Innanzi tratto rifletto che il cristianesimo doveva dilatarsi perchè tale era il volere di Dio; chè in sostanza il nuovo Patto è il compimento del primo. E veramente i primi banditori dell'Evangelio furono dodici pescatori, e non i molti seguaci di Pitagora, Platone, Aristotele. Qui emetterò una mia congettura; ed è che l'Evangelio doveva propagarsi perchè è verità, e la verità non può non attrarre a sè l'essere intelligente. Ma tornando al primo argomento, ripeto che la propagazione dell'Evangelio è opera di Dio. Martillac aveva fra le mani una verità, ma non seppe ravvisarla. Egli dice che tutte le idee provengono dalle sensazioni, sebbene rimangano nello spirito dappoichè le sensazioni cessarono. Di qui avrebbe dovuto inferire che le idee non sono di necessità legate alle sensazioni: che altro è sensazione ed altro percezione. Soggiunge che tutte le elaborazioni cui soggiacciono le idee sono pur sempre dependenti da'sensi. Ma qui pigliò gabbo. Se le idee rimangono nello spirito senza che più sieno in attività i sensi, non si può dire che le elaborazioni delle idee sieno dependenti da' sensi: avrebbe dovuto inferirne che i sensi danno i materiali primi a molte idee, ma non a tutte. Procedendo avanti, sarebbe pervenuto a conoscere che vi sono idee non dependenti da'sensi. Virard non doveva provare il suo assunto con beffarsi della metafisica: le beffe non sono mai ragioni. Come mai Chevrier-Corcelles osò negare le idee astratte? Avrebbe almeno dovuto ammettere quelle che si hanno mediante il confronto delle idee sensibili. Se vi sono idee astratte, sul che non può muoversi dubbio, mal fece De-la-Rivière a respingere l'ontologia. Il primo punto di Carlo Comte è vero e commendevole. Solo l'organismo non può spiegar l'uomo; il più degli atti, cioè tutti quelli che si riferiscono all'intelligenza ed alla volontà libera, anzi pur quelli che spettano al sentire ed alla relazione istintiva, importano uno spirito.

Ma il secondo punto è falsissimo in sè, e poi cozza patentemente col primo. Le tendenze dell' uomo non si riducono al semplice interesse; per altra parte l'essere intelligente ha per oggetto il vero; dunque l' onesto; dunque l' amor dell' umanità. Augusto Comte non doveva mettere insieme la teologia e la filosofia. Come mai potè dire che il primo periodo delle umane cognizioni sia il teologico; quasi che sia un abbozzo, un' imperfezione? Gli atti dell'intelletto non dovrebbero confondersi con le funzioni; perocchè questo termine è stato consecrato a rappresentare gli atti vitali. Del resto si consenta su ciò; ma non si abbia ricorso alle condizioni organiche per ispiegare gli atti intellettuali. Gli organi sensorj non sono che ministri del sentire, e nulla più.

Il concetto di Azaïs è veramente curioso. Quel negar l' attrazione, e ridurre il tutto all' espansione, è una vaga fantasia. Ma si rifletta che a spiegare le orbite degli astri conviene di necessità ammetter due forze, operanti ad angolo; ammettiamo le forze Kepleriane, che assai bene ci spiegano il corso delle stelle. Veniamo a' gravi. Come mai spiegarne la caduta colla forza espansiva?

De-Monville volle far rivivere il sistema atomistico; ma non fu ascoltato. Così Bory De-Saint-Vincent tolse a restaurare la setta Jonica; ma neppur desso ebbe seguaci. Posta la fatalità di Corcelles-Seneuil, addio moralità. Del resto la conscienza ci pruova il libero arbitrio. Non è una contraddizione volontà soggetta alla fatalità? Non poteva Gruyer dubitare dell' immaterialità dell' anima se avesse accuratamente considerato il pensiero, anzi solo il sentimento. Ammette l' anima; e intanto la vuole un identico col corpo. Io non ci capisco un'acca. Posto questo, era inutile che proponesse l'immaterialità dell' anima come una cosa probabile. Quanto alla sede dell'anima, si accostò a Descartes; ma Descartes confessava che l'anima è spirituale. La glandula pineale sovente si trovò ossificata senza lesione

delle facoltà intellettuali; dunque non è la sede, almeno esclusiva, dell'anima. Materia e spazio non possono confondersi insieme. Anche quando si volesse negare il vacuo, lo spazio sarebbe occupato dalla materia, ma non sarebbe la stessa materia. L'impenetrabilità è al certo precipua proprietà della materia; ma non ne è l'unica. Le concezioni non possono essere definite, come fece Ampère, fenomeni costituiti dalla sensibilità. Prima i fenomeni sono prodotti, e non costituiti; poi la sensibilità non è che il primo e il menomo elemento del pensiero. Aggiungasi che gli animali sentono, e non pensano. Le concezioni sono di necessità oggettive. La classificazione delle umane discipline proposta da Ampère, oltrechè è fondata sul falso, è troppo minuziosa.

L'idea non è un movimento dell'organo sensorio; ma viene eccitata in seguito ad un movimento del comune sensorio. Qui egli confonde idea con percezione; e sono cose diverse. La percezione è un atto dell'anima, per cui vede l'immagine o l'idea. Può esservi percezione senza attenzione. L'attenzione è l'atto con cui l'anima, per così dire, si concentra, per meglio percepire. L'attenzione è sempre libera; perciò è esclusiva dell'uomo. L'organizzazione non può spiegare molti atti, specialmente quelli dell'intelligenza; anzi in questi l'organismo non ha più veruna parte. Dunque conviene per forza ammettere uno spirito. Qui combatto Darwin colla sola fisiologia. Egli concede l'immaterialità a Dio; e perchè negarla all'uomo, che è fatto ad immagine e simiglianza di lui? Fleming avrebbe dovuto aggiungere la ragione: e veramente la percezione non è che il secondo elemento, ossia la seconda azione dell'anima. Anzi se si riguardi il sentire come uno stato passivo dell'anima, la percezione sarebbe il primo atto. Nè l'interesse, nè il piacere possono esser principio universale nella morale. La politica non differisce punto dalla morale; cioè non vi ha differenza di legge morale per gl'individui e per le nazioni.

L' ontologia è di necessità cenoscopica ad un tempo ed idioscopica. Conviene, per astrarre, considerare molti oggetti, e vedere ciò che è comune, e ciò che è proprio di ciascuno. La sperienza, cioè i fatti, debbono essere scorta al filosofo; ma non basta: è ancor necessario ordinare i fatti, e dedurne principj generali, o, meglio, vederne la concatenazione, per ridurli ai loro principj, e se è possibile, ad un solo principio. Il sentimento morale non si può assolutamente negare, come fece Mackintosh. Che cosa ci fa sentire l'utile generale anche independentemente da previa cultura dell'intelletto? Il senso morale. Avvi un gran divario tra le leggi della vita e quelle dell' intelletto, sebbene il corpo sia ministro all'anima. Doveva Morgan riflettere che i bruti sono governati dalle leggi organiche, e tuttavia non hanno punto d'intelligenza. A Caleb-Williams basterebbe opporre la sperienza. A che pro tante sollecitudini nell' educare la prima età? Mancanza di educazione è sempre nociva; un' educazione accuratissima talvolta non sortisce il desiderato effetto, perchè vi sono cagioni che distruggono i buoni effetti di essa. Tolgansi queste male cagioni, e se ne avrà tutto il pro che se ne debbe aspettare. Hope non merita risposta, chè il materialismo è un delirio. Nel pensiero non si associano solamente le percezioni e le idee; ma si confrontano, si fecondano mirabilmente. E qui notisi di passaggio che non sono le sensazioni che si associano, ma bensì le idee, e che queste sono il risultamento delle percezioni. Brougham, Cory, Abercrombie, dissero che l'esistenza dell' anima e la sua immaterialità sono verità manifeste ed irrepugnabili. Bene; ma vorrei che fossero stati consenzienti a sè in tutto. L'idea di Dio non è prima, come afferma De-Humber, ma succede alle idee del *non io* e dell'*io*. Veneriamo, siccome è debito, le Sagre Scritture; ma non possiamo concedere a Flockart che sieno l'unico mezzo di perfezionare l' intelletto. La matematica, la fisica, la chimica ed altre discipline danno lumi independenti dalla Rivelazione.

Combie voleva professare il sensismo, ma fu eccessivo. Doveva limitarsi a dire che tutte le idee provengono da' sensi, e non dire che l'uomo dapprima è materialista. Crederemo forse che volesse associare insieme il sensismo e l'idealismo, cosicchè in pria vi sia solo il sensismo, poi gli si aggiunga l'idealismo? Ma anche in questa supposizione avrebbe errato; perchè nel secondo periodo egli ammette il solo idealismo. Insomma, s'interpreti in qualsiasi maniera, non si potrà mai mandare assoluto. Il mondo fisico è per fermo un grande argomento della Divinità; ma vi si può pervenire senza di questo. Appena l'*io* è consapevole di sè, dee tosto conoscere che fu creato da un Ente. Qualsiasi pregio vogliasi dare alla filosofia degl'Indi, converrà sempre confessare che la vera filosofia, cioè un complesso di cognizioni collegate tra loro, relative alla Divinità, alla natura umana ed al mondo fisico, ebbe origine nella Grecia: almeno per quanto si può conoscere dalle scritture e da altri monumenti. Qui parlo della sapienza umana, chè la divina o rivelata debbesi cercare presso la nazione giudaica: anzi assai prima che costituisse nazione, e portasse quel nome. Certe tradizioni si ebbero da Adamo; poi si riconobbero nuovamente da Noè: ma la storia di quel pópolo è specialmente diciferata da' tempi di Abramo in poi. Si è per alcuni preteso che i Greci avessero imparato la sapienza, che fu poi da Pitagora, e secondo alcuni da Socrate, denominata filosofia, dagli Egizj e dagl'Indi. Troviamo rammentate peregrinazioni di savj nella Grecia, nell'Egitto e nell'India. Vico nega affatto questi viaggi. Lasciamo decidere la questione agli eruditi: ma per quello che ragguarda all'avere i Greci imparato da quelle due nazioni la filosofia, crediamo bastar di fare il confronto delle dottrine, per vederne la notevole differenza. Se si tratti solo di principj fondamentali, essi sono comuni a tutti i popoli e a tutti i tempi, perchè sono inerenti alla natura umana, independentemente quasi da ogni disciplina. Ma vuolsi

intendere della scienza, cioè del tutt'insieme delle cognizioni. È da lodar Miller per avere confessato non potersi conoscere la natura delle cagioni finali. Le leggi della natura sono costanti. Noi l'argomentiamo da che se fossero incostanti ne verrebbe disordine. Ma intanto, se stiamo a quanto apparisce a' nostri sensi, vediamo sovente varietà cui diamo il nome di anomalie. La fisica, per lo potentissimo ingegno di Newton, arrivò a spiegare il corso degli astri: e qui vi ha una mirabile costanza. La chimica pervenne pur dessa a stanziare l'affinità de' corpi. Ma vi rimangono molti altri fatti in cui non possiamo ravvisare un tenore uniforme. E chi mai potè presagire le vicissitudini atmosferiche in una maniera certissima? Ne' corpi viventi principalmente si vede una continua successione di mutamenti non riducibili a calcolo. Bichat scrisse che le forze vitali non sono mai le stesse in due istanti della vita. Certo fu eccessivo: ma non si può negare che i mutamenti succedonsi con molta celerità. Dunque la proposizione di Kirwan vuol essere circoscritta. Per credenza egli sembra volere intendere giudicio; perocchè altrimenti non reggerebbe il dire che alla credenza si addomandano almeno due oggetti. Affatto singolare è ciò che dice dello spazio. E perchè mai non si potrà avere l'idea dello spazio con un solo corpo? Se per piacere assoluto intende il piacere procedente dall'onesto, epperciò approvato dalla ragione, crediamo che la sua proposizione sia vicina alla verità: ma non però nel punto della verità; perchè il piacere non è l'essenziale, ma è già l'effetto. L'uomo è virtuoso: perciò sente il piacere. Non può esservi felicità fuori della virtù: ma la virtù non vuol essere semplicemente riposta con Bowring nel promuovere il maggior bene possibile. Questo maggior bene possibile è già una conseguenza. La virtù consiste nell'osservanza della legge. È vero che dall'osservanza della legge si ha il bene: ma, se ben si guardi, la virtù non dee determinarsi da questo suo effetto. L'uomo debbe osservare

la legge, perchè è legge. Prima di agire, non debbe rimanersi a calcolare se ne verrà il maggior bene possibile. Se così fosse, la virtù sarebbe esclusiva al filosofo: il che non è e non doveva essere al bene universale. L'uomo differisce da' bruti per l'intelligenza e pe 'l libero arbitrio: esso è perfettibile, ma però questa perfettibilità ha i suoi limiti. Il che vuol essere specialmente detto della morale. Ebbe dunque ragione Tamburini nel combattere il principio dell'infinita perfettibilità della natura umana. Siamo d'accordo con Poli doversi associare il sensismo ed il razionalismo: ma notiamo che in tal caso non abbiamo conciliazione di due sistemi, ma un sistema affatto distinto. In fatti i sensisti tutto danno a' sensi: dunque non acconsentono che si dia qualche parte primaria alla ragione. Similmente i razionalisti danno tutto alla ragione pura, e non accordano che si possa aggiudicar qualche parte a' sensi. Abbà fu assoluto sensista, e noi non possiamo soscrivere a lui.

La statistica ha i suoi pregi: ma non può applicarsi alle scienze, siccome fece Gioja. Certo alle scienze ci vogliono fatti: ma i fatti non bastano: fa di mestieri che sieno giudicati e ridotti a principj. Aggiungasi che per aver molti de' fatti è diggià necessaria una parte di scienza. Egli a' sensi aggiunge l'istinto: ma qui fo due considerazioni. Di quale istinto intende ragionare? Credo del corporeo; volle adunque a' sensi esterni aggiungere i sensi che seggono nelle parti interne, e sono detti per Cabanis sensi istintivi, e per altri organici. Ma in tal caso non ci era necessità di aggiungere l'istinto: perchè era già compreso ne' sensi. Se poi intendeva l'istinto morale, osservo ripugnare al sensismo, perchè vi ha tendenze independenti dalle sensazioni. Gioja cadde nell'errore di Laromiguière, confondendo l'attenzione colla percezione. Per raziocinio intende giudizio: sul che si consente: chè il raziocinio, come si interpreta da' più, non è che una successione di giudizj. A torto accusa i fisiologi di non essere

matematici. Nella vita e' conoscono molti effetti; il vincolo di parecchi. Quanto alle cagioni dicono che esse esistono: lor danno un nome: ma non pretendono di conoscerne la natura od essenza. Bene e piacere non sono tutt' uno: piacere e sensazione piacevole, nemmanco. Il bene piace; ma non è bene perchè piaccia, piace perchè è bene. Vi sono piaceri intellettuali e morali, i quali sono independenti da sensazioni piacevoli: anzi possono conciliarsi con dolori fisici. Il senso logico di Romagnosi sarebbe l'intelletto: e perchè adunque non seguire il nome universalmente adoperato? Se non che l'intelletto non è facoltà, ma senso spirituale: la sua facoltà dicesi intelligenza: ma si sogliono scambiare le due voci; e ciò sia. L'intelligenza non è facoltà occulta: ci si affaccia spontanea. È facoltà interiore, ma non occulta. Fa procedere tutte le idee da' sensi: nel che dissentiamo da lui. Abbiamo già in più luoghi proposto i nostri pensamenti su certe idee innate. Lallebasque commise più confusioni. Nella sensazione l'anima è passiva: quanto e' dice si riferisce all'anima attiva. Il primo atto dell'anima è percepire. È a credere che per attenzione intenda percezione: ma non veggo come non faccia menzione dell'immaginazione; e come riferisca la contemplazione alle sensazioni. Sensazione e idea differiscono essenzialmente. Prima, l'idea è il prodotto della percezione, e non della sensazione: poi vi ha idee che non dipendono da percezioni sussecutive a sensazioni, dette perciò percezioni sensibili. Ogni giudizio apporta comparazione. Il principio di Mamiani si può adottare in parte nella morale; dico in parte, perchè se ne vuole eccettuare tutto quello che si riferisce alla Rivelazione: nelle altre parti della filosofia il senso comune non può avere grande autorità. La Rivelazione debb'esserci l'unica scorta nella morale, ma non nelle altre parti della filosofia. Su questo punto ci allontaniamo da Palmieri per accostarci a Manzoni: vi sono verità che non appartengono alla Rivelazione. Ventura avrebbe dovuto

limitarsi a dire che la Rivelazione manifestò all'uomo quelle verità che gli sono necessarie a conseguire il suo fine. Avrebbe dovuto aver presente quel passo dell'Evangelio di San Giovanni: *Lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Intelletto e verità non formano un tutto indivisibile. Egli disse poc'anzi che la verità non è nell'intelletto, ma fuori di esso: aggiungasi che l'intelletto, lasciato a sè solo, non può trovare ogni verità: ed egli stesso non solo attribuisce molto alla Rivelazione, ma le attribuisce tutto. Ogni scienza dee tendere a perfezionar l'uomo, ad agevolargli il conseguimento del suo fine. Siamo d'accordo: ma non ogni scienza può riferirsi direttamente alla Religione. La matematica, ad esempio, non ha che far colla morale, non colla Religione. All'autorità non si richiede la volontà generale. Non capisco come qui si parli solo di volontà, e non di raziocinio. La fede, considerata come credenza a Dio, e a quanto e' rivelò, non può procedere che dalla Religione; anzi fede e Religione sono tutt'uno. Ma vi sono altre credenze independenti dalla Religione.

# DISCORSO XXVII.

## GALLUPPI.

# I.

Galluppi pose ogni sollecitudine per adattare la filosofia alla capacità dell' adolescenza. Incomincia da ciò che si può facilmente comprendere, e solo è meno conosciuto perchè non vi si suole prestare attenzione; ed è il raziocinio. Passa a scomporre il raziocinio ne' suoi elementi; prima in giudizj, poi in idee. A maggiore chiarezza si vale all' uopo di esempli dedotti dalla giornaliera sperienza. Divide i giudizj in affermativi e negativi. Ne' giudizj affermativi ora stiamo a quanto c' insegna la sperienza, ed altre volte vediamo l' impossibilità dell' opposto; epperciò una necessaria convenienza del predicato col soggetto. Dicasi lo stesso de' giudizj negativi. Divide nuovamente i giudizj, sì affermativi che negativi, in due ordini: al primo ordine spettano quelli che sono dedotti dalla sperienza; al secondo quelli in cui si vede una necessità di convenienza o disconvenienza tra il predicato ed il soggetto. I primi diconsi empirici, sperimentali, fisici, *a posteriori,* contingenti; i secondi puri, razionali, metafisici, *a priori,* necessarj. Le conoscenze pure sono universali; non le contingenti. I raziocinj dividonsi in puri, empirici, misti, secondochè si compongono di giudizj puri, o di giudizj empirici, oppure delle due specie. La logica è la scienza del raziocinio; si divide in pura e mista; la prima appellasi similmente razio-

nale o speculativa. Al giudizio si richiede la percezione. L' anima si è quella che percepisce, giudica, ragiona. Nel raziocinio vuolsi distinguere la forma e la materia. La forma consiste nella connessione del conseguente colle premesse; questa connessione dicesi conseguenza. Ogni scienza è una serie di raziocinj. Talvolta le premesse sono illazioni o conseguenze di altri raziocinj; talvolta no: in questo secondo caso diconsi principj. Essi debbono essere evidenti per sè stessi. L' uomo non solamente ragiona dentro di sè, ma manifesta i suoi raziocinj agli altri mediante il discorso. Come il raziocinio è composto di giudizj, così il discorso è composto di proposizioni. I principj nelle scienze di ragionamento puro appellansi raziocinj. Dividonsi in affermativi e negativi. Fra i principj od assiomi avvi il seguente: 1.° È impossibile che una cosa sia o non sia; dicesi nelle Scuole principio di contraddizione. Ne derivano questi altri: 2.° Tutto ciò che è, è: Il nulla è nulla; ciò che è, non è ciò che non è; ciò che non è, non è ciò che è. 3.° Qualunque cosa o è, o non è. Il secondo principio dicesi d' identità; il terzo, del mezzo escluso fra i contraddittorj. La scuola di Kant ammette giudizj necessarj che non si possono ridurre al principio di contraddizione: divide però i giudizj necessarj in sintetici *a priori*, ed analitici *a priori*. Dà il primo nome a' suddetti giudizj che non si possono ridurre al principio di contraddizione; e dà il nome di analitici *a priori* a quelli che si possono ridurre a detto principio. Galluppi pretende che tutti i giudizj necessarj riducansi a quel principio; epperciò li vuole tutti analitici. Le idee sono o semplici, o composte. Noi abbiamo un' idea composta: la scomponiamo per astrazione: abbiamo prima la specie, poi il genere. L'idea più semplice nelle cose reali è l' esistenza. La definizione è la scomposizione dell' idea composta ne' suoi elementi: quando si è pervenuto all' idea più semplice, non si può scomporre, epperciò non si può più defi-

nire. Il numero delle idee semplici che fanno un composto, e sono contenute nella definizione, dicesi comprensione. Il numero degl' individui appellasi estensione. V' ha però due guise di definizione: nell' una si espone solamente il complesso delle idee semplici; nell' altra si dà la generazione dell' idea. La prima definizione dicesi nominale: la seconda reale o genetica. Il raziocinio è d' un gran vantaggio sotto due rispetti: primieramente per esso la nostra mente lega insieme le idee; in secondo luogo noi siamo condotti a conoscenze cui altrimenti non potremmo pervenire. Nel vedere le relazioni delle nostre idee noi restiamo pur sempre ne' confini dell' identità. Ne' raziocinj puri vi ha due identità: l' una è materiale, e l' altra formale. La doppia identità si conduce a distinguere due specie di proposizioni evidenti. Le une sono evidenti immediatamente: le altre mediatamente. Le seconde presuppongono altre proposizioni, le quali non possono essere evidenti. Qui Galluppi tratta del sillogismo, epicherema, dilemma, sorite, metodo. — Divide il metodo in analitico e sintetico: ne fa vedere le differenze e ne espone le regole. Dà la preferenza al metodo analitico. La psicologia è definita: La scienza delle facoltà dello spirito. Per conscienza vuolsi intendere la facoltà di percepire sè stesso e le proprie modificazioni: appellasi pure sensibilità interna. In qualunque sensazione, anche supponendo che sia la prima, noi distinguiamo un chè costante da un chè non costante. Il chè costante è l' *io*: il chè non costante sono le modificazioni dell' *io*. Dunque, propriamente parlando, vi sono due percezioni: dell' *io*; delle sue modificazioni. La conscienza delle modificazioni dell' *io* è unitamente al sentimento del proprio essere: altrimenti non potremmo riconoscere come noi, che ora siamo in una modificazione, jeri eravamo in un' altra, e come l' *io* non cangiò. L' *io* non è percepito nella collezione di sensazioni; ma percepisce sè stesso. Non possiamo aver sensazione senza la con-

scienza del *me*. Lo spirito incomincia a percepire il *me;* poi giudica sul *me*. Le sensazioni non dipendono dalla nostra volontà; dunque debb' esservi un chè fuor di noi. Galluppi fa notare l' essenzialissima differenza che passa tra pensare e sentire; tra sentimento della sensazione, sensazione, oggetto della sensazione. Il sentimento della sensazione, o conscienza, è la percezione della sensazione; l' oggetto della conscienza è la sensazione; ma debb' esservi un oggetto diverso dalla sensazione; perchè altrimenti la sensazione non avrebbe oggetto; il che ripugna. I corpi hanno tre specie di qualità: 1.° originali o primitive: 2.° sensibili, o seconde immediate: 3.° seconde mediate. Le prime esistono ne' corpi, sia che noi le percepiamo, o non le percepiamo. Tali sono la grandezza, la figura, il numero, il sito, la quiete od il moto. Tutte le altre sono sensibili. I colori, gli odori, i sapori sono qualità immediate. La fusibilità è mediata. La conscienza e la sensibilità esterna ci somministrano tutti gli oggetti del pensiero. L'Autore ci avverte che per non ripetere sempre due termini, per sensibilità intende l' esterna. Allora lo spirito ne fa in prima l' analisi, e poi la sintesi. Dunque la conscienza, la sensibilità, la facoltà di analisi, la facoltà di sintesi, parrebbero formare intero il complesso delle facoltà dello spirito. Ma pure conviene aggiungere: 1.° l' immaginazione, che è la facoltà di percepire gli oggetti che agirono su noi, ma attualmente non agiscono: 2.° l' appetito: 3.° la volontà. Le sette mentovate facoltà non sono diversi agenti, ma sette modificazioni d' un medesimo agente. La modificazione prodotta da un chè d' esterno, dicesi passione; prodotta dallo stesso spirito, appellasi azione. Lo spirito adunque ha potenze passive e potenze attive. L' atto dello spirito con cui rende più chiara una sensazione o percezione che le altre, viene dal nostro metafisico detto attenzione. Lo riguarda come un' analisi, una prima analisi. In un dato oggetto cui facciamo attenzione possiamo consi-

derare separatamente le varie parti; e questo secondo atto dello spirito è da lui chiamato attenzione parziale. Bonnet l'appellava astrazione parziale. Lo spirito può similmente considerare come separate certe qualità le quali non sono fisicamente separabili; e questo terzo atto di analisi può eseguirsi in due maniere: ora si separa il modo dal soggetto, ed ora il soggetto dal modo. Bonnet chiama la prima maniera astrazione modale: Galluppi dà alla seconda specie il nome di astrazione del soggetto. Sogliono i metafisici, sotto i termini di *attenzione* ed *astrazione*, comprendere tanto gli atti quanto le facoltà. Dappoichè l'immaginazione è la facoltà che ha il nostro spirito di avere l'idea d'un oggetto sensibile nell'assenza di questo, egli è chiaro come nulla si possa immaginare che non sia stato altre volte percepito o co' sensi esterni, o col senso interno, ossia conscienza. Intanto non tutto ciò che si percepisce può essere immaginato; all'immaginazione si ricerca l'attenzione. I nostri pensieri tendono ad eccitarsi tra loro; la quale tendenza dicesi associazione d'idee. Nell'associazione delle idee non ha veruna parte la volontà. Si può immaginare il sentimento de' giudizj, raziocinj, voleri: ma non si ripetono con questo i giudizj, i raziocinj, i voleri: vale a dire non si fa un nuovo giudizio, un nuovo raziocinio, un nuovo volere. I fantasmi od oggetti immaginati ora sono eccitati da altri fantasmi, ed altre volte da oggetti presenti. All'analisi succede la sintesi. Per essa lo spirito riunisce le percezioni cui aveva separate per l'analisi. La sintesi viene da Galluppi divisa in reale ed ideale. La prima riunisce gli elementi reali d'un oggetto reale: la seconda riunisce i rapporti, i quali non sono che idee dello spirito. La sintesi ideale si divide nuovamente in oggettiva e soggettiva. La prima riunisce i rapporti logici fra oggetti reali; la seconda riunisce i rapporti logici fra le idee. Vuolsi aggiungere la sintesi immaginativa; essa riunisce insieme diverse percezioni le quali

hanno bensì ciascuna un oggetto naturale, ma però non hanno in natura lo stesso complesso o congiunzione.

Le sensazioni sono o grate o spiacevoli. Nel primo caso lo spirito prova in sè una modificazione, che è desiderio: nel secondo un' altra, che è avversione. L' avversione tuttavia si può facilmente ridurre al desiderio; vale a dire, è desiderio di cessare il dolore. Al desiderio succede l'atto dell' anima detto volere; la facoltà da cui procede il volere nomasi volontà. Altro è desiderio, altro volere; si può aver desiderio senza volere. Nel desiderio l' anima è passiva; è attiva nel volere. Altro è volere, ed altro deliberare. La deliberazione presuppone sperienza ed una serie di osservazioni. Il sentimento d'aver già avuto una percezione dicesi riconoscimento. Non è necessario di annoverare la memoria tra le facoltà prime od elementari dello spirito: al riconoscimento è sufficiente l'associazione delle idee. Il riconoscimento od è immediato o mediato. Il secondo chiamasi dal nostro Scrittore reminiscenza. Altro è dimenticarsi, ed altro non ricordarsi. Il non ricordarsi esige non esser consapevole di aver avuto una percezione; nella dimenticanza si sa di averla avuta, ma non si può richiamare in un modo affatto chiaro. Nel sonno lo spirito è passivo; nella veglia è passivo ed attivo. Nel sonno non profondo può aver luogo un qualche grado di attenzione; chè senza attenzione non potrebbe succedere il sogno. Si è veduto che una condizione indispensabile all' immaginazione è l' attenzione. Ripetendo di spesso gli stessi atti, acquistiamo una facilità a ripeterli: siffatta facilità chiamasi abito. Non si possono ripetere gli atti senza avere dalla natura la facoltà d' incominciarli: questa facoltà dicesi disposizione. La volontà non governa solamente i pensieri, ma eziandio i movimenti del corpo. Questi dividonsi in volontarj e naturali. Si dà il nome di moti naturali a tutti quelli che non sono volontarj, ossia non sono eccitati dalla volontà. I moti volontarj si con-

vertono in abituali per la frequente loro ripetizione. La rapidità con cui si associano le idee ha molta influenza sull'abito. Non acquistiamo nuove facoltà mediante l'abito; acquistiamo solamente maggiore facilità nell'esercizio delle facoltà.

## II.

È altamente a commendar Galluppi dell'essersi adoperato ad adattare la filosofia all'adolescenza. Vi ha verità le quali addomandano profonde speculazioni, epperciò ingegno felice per natura, e perfezionato colla cultura. Si concede: ma poi avvene alcune fondamentali che possono accomodarsi ad una mezzana capacità, e non esigono lunghezza di studj precedenti. Si abbia presente che la filosofia dee scorgere l'uomo al suo fine con fargli conoscere il vero, e con innamorarlo del giusto. Dunque de' essere renduta universale. Pitagora e Socrate presso i Greci, e Confucio presso i Cinesi, si fecero ammirare, anzi venerare, appunto perchè davano precetti di virtù a tutti. E se dalle cose umane mi è lecito di passare alle divine, nell'Evangelio il vero è esposto con tutta semplicità; cosicchè gli animi sieno irresistibilmente sospinti all'onesto. Nelle Beatitudini, ossia in que' principj che si hanno su chi sia beato, ci è assai più che non nelle moltissime scritture de' filosofi. Mi si dirà che l'Evangelio è opera di Dio. Benissimo; ma noi dobbiamo imitar Dio per quanto è consentito all'umanità. Così fanno coloro i quali attendono ad ispirare la Religione. Il libro *De Imitatione Christi* è pur semplice; eppur commuove i cuori con maravigliosa efficacia. Ne abbiamo veduti a' dì nostri due bellissimi esempli. In Parigi due condannati alla pena capitale domandarono quell'aureo volume per prepararsi alla morte. In questa parte peccarono e peccano tuttavia parecchi solenni ingegni, spaziando fra i cieli senza punto avvertire che la loro augusta missione si è di rimanersi in terra,

e spaziare fra gli umani, onde ammaestrarli, confortarli, felicitarli.

Il più degl'ideologi incominciano dall'esame delle sensazioni, percezioni, idee. Galluppi tenne altra via: incominciò dal raziocinio. Vi ha cose che si sentono senza conoscerle intimamente, perchè punto non vi si riflette. Tutti parlano di giudizio e di raziocinio, nè saprebbero definirli, perchè non fecero mai attenzione alle cagioni per cui giudicano, e alla successione degli atti di loro spirito. Converrà dunque portarli a questa disamina. Il che non è solo della metafisica, ma delle cose più ovvie. Quanti effetti occorrono nel nostro corpo, sentiti e provati le mille volte, ma non avvertiti! La differenza tra il metodo di Galluppi e quello degli altri non è grande: ma tuttavia torna di maggiore utilità, perchè fa subito vedere a qual fine tenda. Diciamo ad un giovanetto che cosa sia idea, quante ne sieno le classi, quale l'origine: non ne rimarrà gran fatto commosso, perchè non può vedere dove parino tante disquisizioni. Ma se gli diciamo: Voi parlate; parlate in tal modo e non in altro: e perchè? A qual fine parlate? Per manifestare i pensieri e gli affetti: ma che cosa è questo pensiero? Egli non potrà non prestarci tutta la sua attenzione, perchè scorge tosto quanti vantaggi ricaverà da siffatte investigazioni. Bacone nelle scienze naturali vuole che si contemplino i fatti, per ridurli a principj: non ammette teoriche non fondate su' fatti. Galluppi seguì il precetto di lui ne' suoi Elementi di filosofia. I fatti fieno la conscienza propria, e la conscienza universale. Ho creduto di esporre alquanto a dilungo i principj dello Scrittore, perchè mi sembrano di singolare chiarezza: utili perciò a meglio capire quanto si è sin qui detto, e quanto ci rimane a dire su' varj criterj. Non darei il titolo di assiomi a tutti i principj. Perchè un principio si possa chiamare, assioma, è necessario che sia di tanta evidenza, che non ci si possa resistere. Il tutto è maggior di qualunque sua parte:

qui abbiamo un assioma: perchè è impossibile di metterlo in dubbio. Nella metafisica vi ha principj certissimi, inconcussi; ma non di cotanta evidenza. Dunque a costituire un principio basta che sia una nozione prima; tale cioè, che non sia conseguenza di altra nozione superiore. Conviene intanto avvertire che il termine di *principio* si suole pigliare in un senso assai più esteso. Principio dicesi sovente una nozione da cui derivansi molte altre; sebbene non sia assolutamente prima. Alcuni vorrebbero escludere la logica, perchè si può ragionare senza saper che sia ragionare. Questo argomento è illegittimo. Si può ragionare senza logica? Distinguo: Si può ragionare senza saper definire i termini? Concedo: ma non si può ragionare senza sapere in che consista il ragionare. E veramente gl'incolti, ma ingegnosi, avvertono gli altrui errori: dunque hanno una logica naturale. Ma mi si potrebbe opporre che coloro i quali escludono la logica intendono l'artificiale, e non la naturale. A' quali rispondo che torna a gran pro trovar regole con cui si possa più agevolmente e più sicuramente ragionare. Tutti gli uomini sani possono camminare e far gesticolazioni; forsechè per questo escluderemo un esercizio metodico della persona, onde i movimenti divengano più pronti e più fermi? Altri dicono che ad imparare il raziocinio è assai più utile la geometria, che non la dialettica. Ed io rispondo che in parte hanno ragione: ma in tal caso se ne debbe dedurre che la geometria è una logica pratica, e che si possono riunire i due studj. Ma si potrebbe ancor recare in mezzo le lunghe e ridicolose dicerie delle Scuole, non solo infruttuose alla scienza, ma nocevoli. Ma facile è la risposta: il buon uso è utile; l'abuso è dannoso. Non confondiamo la dialettica vera con la ciarliera: altrimenti saremmo astretti a condannar tutto, perchè non vi ha cosa ottima di cui l'abuso non apporti pessimi risultamenti. E' parmi che i due metodi, analitico e sintetico, debbano essere associati. I chimici non si accontentano della sola analisi, non

della sola sintesi: ma, per quanto possono, si valgono di amendue. I metafisici si attengano al loro esempio. La psicologia vuol essere definita: Scienza dell' anima: così suona la stessa parola. Dunque non dee solamente considerare le facoltà dell' anima; ma eziandio provarne l' esistenza, la spiritualità, l' immortalità. È vero che dalle facoltà intellettuali si perviene a conoscere la spiritualità e l' immortalità: ma fie pur meglio sfuggir l' interrogazione: Questo spirito, di cui intendete di parlare, esiste veramente, od è tuttavia dubbio? S'incominci a dimostrare che nell' uomo vi sono atti che non si possono spiegare colla materia: si ha in tal modo la dimostrazione dell' esistenza dello spirito: poi si passi a ricercare quante facoltà convenga ammettere per ispiegare tutti gli atti i quali non si possono riferire al corpo: e così si proceda di seguito. La conscienza non si limita al sentimento della sensazione, ovvero alla percezione sensibile. V' ha idee independenti da' sensi: qui per sensi intendo i corporei. Se l' intelletto dicesi senso, è in significato traslato: è un senso assolutamente spirituale. La ragione è un chè diverso dalla facoltà di analisi e dalla facoltà di sintesi. L' analisi si riduce a scomporre il composto ne' suoi componenti: la sintesi si riduce a riunire insieme i varj elementi che abbiamo ottenuti. Ma nè l' una nè l' altra moltiplicano i materiali: l' intelletto fa questo; ma la ragione procede avanti: moltiplica i materiali, e ne crea di nuovi. Aggiungasi che lo spirito ha pure la volontà libera: dunque avrebbe dovuto dire che le mentovate facoltà spettano allo spirito, sol riguardato come intelligente. L' immaginazione si può considerare come compresa nella percezione. Se vedeva la necessità di aggiungere l' appetito o la volontà, e perchè non enumerarla subito fra le facoltà dello spirito? E qui osservo che l' appetito si può riguardare come compreso nella volontà. Non basta ammetter la volontà, ma conviene applicarle il titolo di libera: perchè la volontà dell' essere intelligente è libera per

essenza. L'attenzione non è analisi; ma ci ajuta a far l'analisi. Nè solamente ci è scorta a far l'analisi, ma eziandio a far la sintesi. E perchè chiama associazione d'idee la tendenza che hanno i pensieri ad associarsi tra loro? Basta dire associazione d'idee. Possono associarsi egualmente le sole idee, come i pensieri. L'associazione delle idee si scorge anche negli animali irragionevoli. E come l'attenzione è esclusiva all'essere intelligente, ne segue che non sia necessaria all'immaginazione. Talvolta i maniaci sembrano ragionare, eppur non ragionano. I loro discorsi sono diritti: ma che? Non sono che mera ripetizione di quanto pensarono mentre erano sani di mente. In tal congiuntura, per chiarire il dubbio, conviene far nuove domande, onde vedere se veramente siavi un giudicio attuale.

Non veggo necessità di far divario tra desiderio e volere, tra volere e deliberare. Si dice che nel desiderio l'animo è passivo, attivo nel volere: talchè il desiderio sarebbe al volere ciò che la sensazione è alla percezione. Non credo: nella sensazione vi ha un oggetto esterno; ma il desiderio è eccitato dall'anima stessa: dunque non si può dir passiva. Si ammettano diversi gradi di attività, ma non passività nel desiderio, ed attività nel solo volere. Non posso concepire volontà senza deliberazione. Sinchè si rimane peritoso, non si può dire esservi volere. La deliberazione, come la considera il nostro Scrittore, abbraccia il volere e l'approvazione della ragione: ma noi dobbiamo in questo luogo contemplare la sola volontà. Si suol far divario tra memoria e riconoscimento o reminiscenza; perchè talvolta noi abbiamo una nuova percezione senza accorgerci che l'abbiamo già avuta. Qui vi ha del sottile. Nel caso di percezione rinnovata, ma non riconosciuta, noi siamo nello stesso stato che se non l'avessimo mai avuta. È vero che talvolta in sulle prime non siamo consapevoli di aver percepito una cosa, come altri ce ne fanno fede, e poi, a forza di riflessioni, arriviamo a riconoscerla: ma in tal caso io dirò

che la memoria da prima ci falliva. Come mai ammettere l'immaginazione nelle facoltà dello spirito, ed escluderne la memoria? L'associazione delle idee si può dividere in ispontanea e riflessa. Questa è volontaria; nè sol volontaria, ma sovente effetto di meditazione. Il distinguere l'obbliare dal non ricordarsi e' parmi una mera sottigliezza: certo nel comune linguaggio si scambiano tra loro. Nel sonno lo spirito non si può dire assolutamente passivo: infatti conserva le idee, o, per dir meglio, le loro tracce. E perchè non può esservi sogno senza attenzione? Al sogno basta l'azione superstite di qualche senso, od anche di qualche organo motorio. Qui per senso si comprende pure l'azione del solo comune sensorio. Il solo vocabolo di *disposizione* non ci porta all'idea della facoltà d'incominciare quegli atti, dalla cui sovente rinnovazione ne procederà l'abito. Non saprei qual nome darle. Quasi quasi la chiamerei abitualità: ma temo di offendere i timorati della lingua. In questo timore li prego di volermene coniar uno nell'officina della Crusca.

# DISCORSO XXVIII.

## GALLUPPI.

# I.

Pensiero, secondo Galluppi, è ogni modificazione dello spirito della quale si ha conscienza. Mondo morale è il complesso di tutti i pensieri degli uomini. Le facoltà del pensiero riduconsi a sei: 1.° sensibilità e coscienza; 2.° desiderio; 3.° volontà; 4.° analisi; 5.° immaginazione; 6.° meditazione. L'idea vien diversamente definita: 1.° prodotto dell'analisi; 2.° prodotto dell'analisi e della sintesi; 3.° elemento del giudizio; 4.° prodotto della meditazione. Le sensazioni e le percezioni si possono comprendere sotto il termine comune di *sentimento*. I materiali delle idee sono i sentimenti. La cagione delle idee è l'azione dello spirito su' sentimenti. Le sensazioni ci rappresentano gli oggetti esterni: la conscienza il *me*. Le idee che procedono dagli oggetti esterni diconsi sensibili. Le idee che procedono dalle sensazioni de' rapporti chiamansi idee dei rapporti. Queste sono nella conscienza, non in origine, ma nel loro risultamento. Le idee dividonsi in semplici e composte. Le idee semplici sono un prodotto o dell'analisi, o della sintesi. Quelle diconsi oggettive, queste soggettive. Tutte le idee sono acquistate. L'idea o è un semplice sentimento, o è un pensiero permanente, ossia un prodotto della meditazione. Nel primo caso non può essere elemento di giudizio. L'atto della meditazione che produce l'idea si può chiamar perce-

zione. Si può riferire il termine d'*idea* agli oggetti estesi: e quello di *nozione* agli oggetti non estesi. I vocaboli sono di grande ajuto, ma non di assoluta necessità alla formazione delle idee. Le proposizioni dividonsi in semplici e composte. Le semplici si suddividono in complesse ed incomplesse. Rispetto alla quantità od estensione, le proposizioni dividonsi in universali, particolari, singolari: rispetto alla qualità, in affermative e negative. Quelle che esprimono lo stesso pensiero diconsi equipollenti. Le opposte in quantità e qualità appellansi contradditorie. Le differenti per qualità, e convenienti per quantità, se generali, diconsi contrarie; se particolari, subcontrarie. Se una delle contradditorie è vera, l'altra è falsa, e viceversa. Le contrarie non sono mai amendue vere, ma possono essere amendue false. Le subcontrarie possono essere amendue false, ma non amendue vere. Talvolta dimostriamo una cosa, provando che ammettendo il contrario riusciamo ad un assurdo: la quale dimostrazione nomasi indiretta od apogogica. Galluppi stabilisce due principj euristici: col qual nome intende que' principj che ci scorgono a discoprire la verità: 1.° Se una proposizione è vera, è pur vera l'equipollente. 2.° È falsa la sua contradditoria. Ammette la divisione delle idee intellettuali in essenziali ed accidentali. Le prime procedono da' sentimenti comuni a tutti gli uomini; non è così delle seconde: i sentimenti che le formano non sono più universali. L'ideologia dee spiegare la generazione delle idee, non la natura degli esseri. L'idea dello spazio puro non vuol esser confuso con l'idea dell'estensione de' corpi: infatti il corpo movendosi cangia di spazio: noi possiamo ben separare lo spazio dall'estensione de' corpi. La sensazione è distinta dal corpo che sente, e dal corpo che è sentito: è tuttavia legata coll'uno e coll'altro. Il sentimento del *me*, ed il sentimento di un *fuor di me* hanno ciascuno il proprio oggetto: vi sono adunque due soggetti e due oggetti: il soggetto che fa esistere

qualcosa dicesi da Galluppi cagione efficiente: e la cosa che è fatta esistere, effetto. Vi ha una connessione fra la cagione efficiente e l'effetto. Alcuni filosofi riguardano Dio qual cagione efficiente, e non ammettono altre cagioni efficienti nella natura. Esiste un commercio tra l'anima ed il corpo: ma l'anima è spirito, ed è perciò distinta dal corpo. Il commercio dell'anima col corpo è un misterio. Ammette l'oggettività del tempo, e la ripone nella causalità. L'*io* non è l'esistenza assoluta, ma un'esistenza condizionale, perchè è limitata e variabile. Dunque l'assoluta è immutabile ed infinita. L'*io* dipende dall'assoluta. L'*io* è soggetto: dunque l'assoluto fa esistere un soggettivo: dunque l'assoluto creò il *me*. L'assoluto è immutabile ed infinito: l'*io* è variabile e finito: dunque l'assoluto colla sua libera volontà creò il *me*, ed il conserva sinchè gli piace. L'assoluto è Dio: dunque sola la ragione è sufficiente a farci conoscere l'esistenza di Dio, la sua potenza, intelligenza, volontà liberissima. Dio è invisibile; ma pur si vede: cioè l'esistenza del *me* e degli oggetti esterni importano una cagione. Dio è fuori del tempo, essendo immutabile. Dio non fu, nè sarà, ma è; così si esprimeva quel fiume di sacra eloquenza, Fénelon. Galluppi, contro a quanto insegnò Kant, non ammette veruna nozione *a priori*, cioè independentemente dalla sperienza. Stabilisce per base, che la prima operazione dell'attività dell'intelligenza è l'analisi: di qui ne inferisce che la sintesi debbe di necessità essere reale.

Il cardine della filosofia si è di conoscere ciò che si può conoscere, e come si possa conoscere. Questa conoscenza e l'esistenza di ciò che si conosce è una conoscenza reale. Questa certa verità primitiva di fatto non si potrebbe dimostrare. Dunque *io conosco* è un principio certissimo indimostrabile: e nella proposizione *io conosco* avvi il *me* conoscitore, e la coscienza. L'*io* può esser consapevole di sè stesso, e consapevole di un *fuor di me*. Il primo oggetto della conoscenza

è immediato: il secondo è mediato. La percezione del *me* precede il giudizio sul *me*. Lo spirito sin qui è passivo: si fa poscia attivo: medita, acquista le conoscenze primitive di fatto, sulle quali edifica le varie scienze. Lo spirito, sinchè è passivo, non è capace nè della verità, nè della falsità; è come una tavola rasa. La verità e la falsità emergono dalla meditazione, ossia sono poste ne' giudizj. Ciò che induce lo spirito a giudicare in una data maniera, e non in altra, dicesi motivo del giudizio. Meditando sul sentimento del *me*, e sul sentimento d'un *fuor di me*, acquistiamo le verità primitive di esperienza interna e di esperienza esterna. La memoria tiene in serbo i prodotti della meditazione, onde possiamo giudicare e ragionare. Tolgasi la memoria; non si ha più nè giudizio, nè raziocinio. I giudizj o sono primitivi, o dedotti: i primi sono od assiomi, o verità primitive di fatto: i principj dedotti hanno due motivi, l'uno immediato, l'altro mediato: quello nel raziocinio, questo nella coscienza. Nel raziocinio conviene distinguere la materia dalla forma. La materia sono le proposizioni: la forma consiste nella connessione del conseguente colla premessa. Il raziocinio si divide in puro e misto: il primo si riferisce alle idee; il secondo ad idee ed a cose. Il raziocinio ha due vantaggi: 1.° ordina le conoscenze che si possono avere senza il raziocinio; 2.° ci fa conoscere i rapporti delle nostre idee, i quali non si possono immediatamente vedere. L'esperienza si divide in primitiva od immediata, e secondaria o consecutiva. La prima si riferisce a' soli elementi oggettivi. La seconda risulta da elementi oggettivi e da elementi soggettivi. La sperienza dimostrò questa verità: Cagioni simili producono effetti simili: effetti simili presuppongono cagioni simili. Quando ci serviamo di questo principio ne' nostri raziocinj, il nostro argomentare dicesi per analogia. Tutto quello la cui idea eccita l'idea d'un'altra cosa dicesi segno. I segni dividonsi in naturali ed artificiali. A' segni naturali spettano il riso ed il pianto. Il linguaggio dà i

segni artificiali. Si fece questione, se il linguaggio sia stato invenzione degli uomini. Galluppi propone a congettura, che dopo la confusione delle lingue, avvenuta nell'edificazione della famosa Torre di Babele, gli uomini abbiano obbliato il linguaggio che Adamo aveva avuto dal Creatore; siensi sbandati chi qua, chi là; che dopo un certo tempo siensi ravvicinati, ed abbiano inventato un linguaggio. I segni della natura dividonsi da Galluppi in indicativi ed imitativi. I segni naturali possono convertirsi in artificiali. Discordando da' filosofi i quali pretendono che i vocaboli sieno necessarj al pensiero, osserva che i fanciulli meditano assai prima di conoscere il linguaggio, e che le nozioni soggettive d'identità e diversità sono anteriori all'uso della favella.

Egli è di tutto rilievo conoscere i motivi ed i fondamenti degli errori. La conscienza non ignora: dunque c'inganniamo nell'attenzione e nella meditazione. A turbare e corrompere i nostri giudizj non poco conferiscono le idee associate. Possiamo errare intorno al nostro essere per tre cagioni: 1.° perchè ommettiamo parte di ciò che accade in noi; 2.° perchè alcunchè vi aggiungiamo; 3.° perchè non istudiamo attentamente l'origine di ciò che avviene in noi. L'immaginazione nel riprodurre le idee può scambiarne la natura, ed il giudicio dà per affermativa una proposizione che fu negativa: la memoria può fallirci: talvolta passiamo dalla cosa pensata alla cosa esistente; e non sempre avvi convenienza tra loro. Per poter valerci di questo criterio dobbiamo avere sperimentato: altrimenti non possiamo mai essere certi. Spesso riguardiamo come essenziali quelle associazioni le quali sono solamente accidentali. E così pure sovente pigliamo gabbo per credere efficiente una cagione che non è. L'analogia è pur dessa fallace, inquantochè si estende oltre i debiti limiti. Sorgente di errori si è l'autorità. Essa non debbesi usare dove non è necessaria: spesso è insufficiente. Non basta che abbiamo l'altrui autorità; ma

conviene esaminare i motivi di credibilità a questa autorità. L'autorità non è necessaria nelle scienze pure, siccome quelle che sono interamente fondate su assiomi, e sull'evidenza immediata del raziocinio. Non possiamo sempre vedere la verità; ma il nostro spirito non può non andarne in traccia: fa ipotesi sperando di pervenire a poco a poco a quella. La probabilità accheta già in parte la brama di conoscere il vero. Perchè siavi probabilità, è necessario che i motivi per affermare prevalgano su' motivi per negare. Se i due ordini di motivi si ragguagliano, si ha il dubbio. Vuolsi far distinzione tra il sentimento della certezza ed il giudizio della certezza. Vi sono verità sentite, su cui non possiamo portare giudizio. La certezza è una, non soggiace a gradi. Riferiscasi la certezza a' sentimenti: questo sentimento o ci è, o non ci è: nè di qui si scappa. Riferiscasi al giudizio; si ha lo stesso: il giudizio ci è, o non ci è: ossia i motivi di credenza o credonsi sufficienti, od insufficienti: nel primo caso si porta giudizio su certezza: non si porta nel secondo caso. Intanto il giudizio sulla certezza può esser falso. A sfuggire l'errore, si faccia così: si esamini il giudizio che è l'oggetto dell'altro giudizio sulla certezza. Le ipotesi non sono reprobate: anzi sono utilissime: ma debbono essere astrette a due condizioni: 1.° non sieno impossibili, ossia contradditorie; 2.° spieghino i fenomeni. La sperienza ci dà molte certezze fenomenali: ma ce ne dà pure di reali. Il fenomenale suppone il reale: le cose esteriori non possiamo conoscerle se non per mezzo delle nostre percezioni. Non sappiamo che sia essenzialmente l'azione dell'*io*; ma sappiamo che l'*io* percepisce; che è variamente modificato; che nelle sue varie modificazioni rimane pur sempre lo stesso *io*. — L'*io*, le sue modificazioni, le cose esterne ci portano a conoscere la realità dell'assoluto. Non possiamo arrivare a conoscere l'essenza di questo assoluto, che è Dio: ma siamo certi che è eterno, unico, massimo, creatore e conservatore dell'universo: sen-

tiamo il dovere, anzi il bisogno, di adorarlo e di ubbidirgli.

II.

La definizione del pensiero che ci viene proposta da Galluppi non è esatta. L'anima de' bruti soffre modificazioni; prova sensazioni; percepisce; e tuttavia non pensa. Conscienza, in un senso latissimo, abbraccia la sensazione e la percezione. Sotto questo rispetto si può dire che gli animali hanno conscienza. In tal senso parecchi fisiologi attribuiscono conscienza a questi. Mi si potrebbe opporre che l'anima de' bruti non è spirito. Al che rispondo che la materia non solo non può pensare, ma nemmanco sentire. Coloro i quali negano l'immaterialità all'anima delle bestie sono mossi dal non esser desse immortali. E noi osserviamo che può essere spirituale e peritura. Se Iddio creò gli spiriti, può distruggerli. L'immortalità dell'anima umana è provata da altri argomenti, e specialmente da due: l'uno è relativo alla tendenza che ha l'uomo all'immortalità; l'altro all'ordine. Se l'anima umana perisse, dove sarebbe la giustizia di Dio? La virtù ed il vizio avrebbero la medesima sorte; anzi sovente la virtù sarebbe da meno. Dunque il pensiero vuol essere altramente definito: io il definirei così: Il pensiero è l'atto dell'intelligenza. In tal modo si vede che il pensiero è proprio dell'anima umana. Si distinguerebbe il pensiero dalla sensazione e dalla percezione. Si distinguerebbe pure dalla volontà. Qui nell'intelligenza comprendo pur la ragione; il che è usato presso i psicologi. A costituire il mondo morale, non si richiede il complesso di tutti i pensieri degli uomini; ma basta il sentimento morale e l'istinto morale. Per sentimento morale s'intende, come abbiamo più volte avvertito, il complesso delle idee innate; e per istinto morale il

complesso delle tendenze morali. Non pochi ammettono solamente l'istinto morale; o, per dir meglio, sotto questo vocabolo comprendono e le idee innate, e le tendenze innate. Ma parmi che sia meglio farne distinzione; perocchè il sentimento non importa agire o tendenza ad agire; al contrario l'importa l'istinto. Intanto talfiata l'istinto tien dietro al sentimento; altre volte il sentimento tien dietro all'istinto; od almeno non è rado che trovinsi amendue riuniti. Così il sentimento del giusto eccita l'istinto morale: la tendenza all'immortalità suggerisce il sentimento o l'idea della medesima; od anche, se vuolsi, il sentimento dell'immortalità e la tendenza ad essa trovansi insieme senz'essere l'uno dependente dall'altra. Ma intanto ciascun vede che sono cose diverse: infatti in più casi avvi l'uno e non l'altro. Il mondo morale corrisponde a capello a ciò che Tacito disse: *Conscientiam generis humani*. La sensibilità somministra i materiali al pensiero: ma non è una condizione inerente allo stesso pensiero; e per valermi d'un termine assai adoperato, non ne è fattore. Galluppi doveva far menzione della percettività. Dicasi lo stesso dell'immaginazione; essa non fa che offrire materiali; ma si addice al pensiero esaminarli, ordinarli; nè qui si limita, ma crea. Nel raziocinio vi ha molto di più che un semplice confronto ed ordinamento delle idee sensibili. La meditazione non è altro che un pensare con attenzione. Non è dunque una parte integrante del pensiero: ma solamente un modo. Il desiderio si può riferire alla volontà; viene eccitato dal pensiero; ma non è elemento del pensiero. L'idea, quale vien definita dal nostro Autore, è presa in un senso ristretto: abbiamo notato che idea, nel senso latissimo, è immagine degli oggetti presente all'anima. In tal senso i bruti hanno idee. Nel senso più circoscritto idea esprime immagine presente all'anima intelligente. In tal significanza gli animali non hanno idee. Tutte le definizioni che mette avanti

l'Autore non sono esatte. L'idea non è di necessità prodotta: anzi dapprima è produttrice. Non si può fare nè l'analisi, nè la sintesi, senza che già sianvi idee. È ben vero che nel pensare si deducono altre idee, e in un certo modo si creano; ma queste idee non escludono le primitive o precedenti. Dunque le idee vorrebbero essere divise in produttrici e prodotte. Il definire l'idea *elemento del giudizio* non può soddisfare: lascia l'appicco alla domanda, che cosa sia giudicio. Nella meditazione concorrono idee primitive e idee secondarie. La sensazione e la percezione differiscono essenzialmente. Non può esservi sensazione senza percezione: ma può esservi percezione senza sensazione. Alcuni ammettono sensazioni non percepite. Noi non siamo del loro parere; perocchè quando l'anima non è punto commossa, non può ammettersi sensazione. Non nego che talvolta vi sono gli agenti esterni atti ad impressionare gli organi sensorj; ma affinchè si ecciti la sensazione, non basta lo stimolo, ma si richiede che l'organo sia impressionato. Ma perchè mai non è impressionato, mentre e' nulla manca d'integrità e sanità? A capir questo punto, conviene fare varie riflessioni. Serviamoci d'un esempio: Archimede stavasi tirando linee sul suolo, onde trovar nuovi mezzi con cui difender la patria. Entrava vittorioso il superbo Romano; l'aria era piena di grida dell'indignazione e della disperazione. Egli nulla udì: cosicchè venne gittato in sulle sue figure da un soldato che no 'l conobbe per quel sommo che era: se l'avesse conosciuto, avrebbe osservato il comandamento del Consolo, il quale aveva proibito di nuocere a lui. Si domanda adunque, perchè mai non abbia udito cotanti ululati? Alcuni dicono che ebbe sensazione, ma non percezione: altri che ebbe percezione, ma non appercezione: ed io dico che non ebbe sensazione. Ma sin qui il punto non è sciolto. A scioglierlo, vuolsi avvertire che vi ha una legge nel corpo vivente, per cui, quando un organo è molto attivo, altri sono po-

chissimo attivi, od anche inattivi. Il che non ha solamente luogo tra varj organi, ma tra varie parti d'un medesimo sistema. Questa legge nomasi antitesi. Torniamo ad Archimede. Egli era immerso in una profonda meditazione: il comune sensorio, immediato strumento dell' anima, era nella massima energia; i sensi esterni per antitesi erano inattivi. Questo stato di massima attività del comune sensorio, con assoluta inazione de' sensi esterni, trovasi particolarmente nell' estasi. Poichè avvi essenziale differenza tra sensazione e percezione, non si possono riguardare come due specie d' un solo genere, che sarebbe il sentimento. La sensazione e la percezione non sono materiali delle idee; ma somministrano i materiali delle idee. L' idea non è sensazione, non percezione; ma l'anima, mediante la percezione, intuisce l' immagine od idea. L' anima non opera sulle sensazioni e sulle percezioni, ma opera per loro. Dicendo che lo spirito opera sulle percezioni, diciamo che percepisce sulla percezione, opera sull' operazione. Dove Galluppi dice che la coscienza rappresenta il *me;* intende la coscienza non nel significato di percezione, ma in quello di intellezione. Tutte le idee sono di necessità oggettive: l' immagine non può essere nel soggetto, ma è presente ad esso; epperciò distinta. Ricordiamoci che l' anima può farsi oggetto a sè stessa. Tutte le idee non si acquistano: avvene delle innate. E perchè le idee primitive, cioè quelle che si hanno mediante la percezione, non potranno essere elemento di giudizio? Giudizio, raziocinio, meditazione non differiscono per essenza, ma per estensione; ma che importa? Dobbiamo pur sempre distinguerle. A costituire il giudizio bastano due idee: a costituire il raziocinio richiedonsi più giudizj: nella meditazione vi ha una maggiore o minor serie di raziocinj. Non è a lodare Galluppi dell' aver chiamato percezione l' atto della meditazione che produce l' idea. Il valore di *percezione* è già stanziato: è il primo atto dell' anima, che, o

viene immediatamente dietro alla sensazione, od a'fantasmi, od all' istinto. La differenza che propone tra idea e nozione non parmi convenevole. Tra idea e nozione farei questo divario : Nozione è idea giudicata ; o forse più chiaramente è l' idea risultante dal pensiero. Abbiamo diviso le idee in primitive o precedenti, ed in secondarie ; ebbene, io darei il titolo di nozioni alle seconde. Siamo d' accordo coll' Autore della utilità , ma non necessità , del linguaggio alle idee. Le idee essenziali intellettuali, quali le definisce Galluppi, sono innate. Come mai supporre che tutti gli uomini abbiano sentimenti comuni ? Che se per sentimenti vogliamo intendere con esso lui le sensazioni e le percezioni sensibili, diremo che sono tutte essenziali ; perocchè tutti gli uomini non difettosi hanno gli stessi organi sensorj. L' ideologia dee prima di tutto far l' analisi e la sintesi delle idee; poi tentare di conoscerne tutti i fonti. La prima parte può sussistere independentemente dalla seconda. Se non possiamo conoscere intrinsecamente e pienamente gli esseri, ossia la loro natura, dobbiamo certo investigarli per quanto a noi si appalesano, cioè il fenomenale, come si suol dire, e si direbbe meglio fenomeno, o, se pur vuolsi, fenomenico. Non vi ha che un solo soggettivo: solamente l'anima può far sè oggetto a sè stessa. Il soggetto è sempre l' anima: i due oggetti sono l' anima e tutto ciò che non è lei. Sarebbe bene ammettere tre oggetti: 1.° l' anima; 2.° il corpo in che alberga l' anima ; 3.° gli oggetti esterni. Cagione efficiente o prossima è accuratamente rappresentata : vale a dire è quella cagione che produce di necessità il suo effetto : o, il che si riduce al medesimo , è quella che coesiste coll' effetto. Per fermo Iddio è la cagion prima : ma giova ammettere più cagioni efficienti. Nell' uomo, considerato come essere intelligente, ammettansi l' intelligenza e la volontà libera : negli animali, e nell' uomo considerato per quella parte che è animale, il senso, l' appetito, la volontà

istintiva: nelle piante e negli animali, per quella parte che hanno comune con le piante, l'impressionabilità e la motilità; ne' corpi celesti le forze Kepleriane: nelle masse l'attrazione; nelle molecole omogenee l'attrazione pur dessa: nelle molecole eterogenee l'affinità. Il riguardar Dio come cagione efficiente, unica, può facilmente condurci a gravissimi errori, specialmente riguardo all'intelligenza ed alla libera volontà. Dio non si vede col senso corporeo; ma si vede coll'intelletto. L'esistenza di alcune idee innate è irrefragabile: dunque non si può ammettere la tavola rasa. Vi sono verità impresse dal Creatore nell'anima intelligente: sono poche, ma non si possono negare. Tale è il sentimento dell'immortalità. Forse il sentimento vien dietro all'istinto; ma sia secondario, sia primario, certo non è il risultamento del giudicio dedotto dalla contemplazione del mondo fisico. Il raziocinio può esser considerato sotto due rispetti: cioè o naturale, od artificiale. Vo' dire che tutti gli uomini senza cultura possono ragionare: ma che questa facoltà fu perfezionata con l'arte. Appena è mestieri di avvertire che l'arte non si allontanò dalla natura, ma solamente intese ad imitarla il meglio che sia possibile. Ciò che Galluppi dice de' vantaggi che si ritraggono dal raziocinio debbe intendersi del raziocinio artificiale: chè chi mancasse del raziocinio naturale sarebbe pazzo. L'analogia certamente è d'un grande ajuto ne' nostri raziocinj. Ma non è rado che si estenda di troppo, od anche si finga dove non è. Nella fisiologia si commisero gravissimi errori per un siffatto abuso dell'analogia. Gli animali sono impressionabili per li nervi: le piante sono impressionabili: dunque hanno nervi. Questo argomento è illegittimo; perchè la natura variò l'organismo negli animali e ne' vegetabili, nè vuolsi pretendere che all'impressionabilità delle due famiglie de' corpi viventi si addomandi la presenza de' nervi. Sulla lingua possonsi stabilire i seguenti principj. Adamo ebbe un linguaggio

dal Creatore. I figliuoli degli uomini, separandosi da' figliuoli di Dio, ed abbandonandosi ad una vita selvaggia, dovettero corromperla; cosicchè ne sieno pervenute più lingue; esse però ritenenti ancora qualche tinta della primitiva. In seguito al diluvio universale occorse la stessa divisione degli uomini; ne dovette seguire la stessa corruttela della lingua. È dunque a credere che la lingua primitiva siasi conservata fra i figliuoli di Dio. Ciò presupposto, ed è pur ragionevole, diremo che la lingua primitiva sia quella del Popolo eletto. Nell'edificazione della Torre di Babele si può credere che coloro i quali intesero a quel superbo e matto tentativo avessero una lingua comune. La confusione delle lingue si può interpretare in tal modo, che l'uno non capisse più l'altro; senzachè però ne risultassero altrettante perfette favelle. Quanto alle molte lingue che nella serie de' secoli si succedettero, non si può mettere in dubbio che furono invenzioni degli uomini. Ma questo termine d' *invenzione* vuol essere interpretato. Molte derivaronsi da un fonte comune, ma intanto ricevettero particolari attributi. Così, ad esempio, le lingue italiana, francese, spagnuola, portoghese procedono dalla latina, e tuttavia hanno ciascuna caratteri proprj. Siamo dell'avviso di Galluppi, che il linguaggio non sia di assoluta necessità al pensiero.

L'autorità nelle umane discipline non può avere altro valore che quello di riferirci osservazioni e sperienze onde accrescere il numero de' fatti: del resto non dobbiamo mai astenerci dall'osservare e sperimentare noi stessi. Se non che allorquando le stesse cose furono osservate e sperimentate da parecchi, specialmente da società scientifiche, si ha già un gran criterio di verità; perchè non è probabile che molti s'ingannino o vogliano ingannare. Ma, il pur ripeterò, l'autorità nelle scienze umane non è mai infallibile. Il che vuol essere limitato alle scienze naturali; perocchè se si parla di scienze morali, vi sono cose certissime. Ma osserverò

che la certezza di queste non è riposta nell'autorità, ma nella conscienza del genere umano. Dunque l'unica autorità infallibile è quella della Rivelazione. Non si parla delle scienze matematiche, perchè in esse non è invocata l'autorità, ma si ha l'evidenza.

# DISCORSO XXIX.

## GALLUPPI.

## I.

Galluppi, dopo aver considerato l'intelligenza, toglie ad esaminare la volontà. Sebbene lo spirito sia passivo nella sensibilità, può tuttavia esercitare un'influenza sulla medesima, con esporre o togliere gli organi sensorj all'azione degli agenti esterni. I moti che avvengono nel nostro corpo dividonsi in volontarj e necessarj, ossia independenti dalla volontà. Le sensazioni dividonsi pur esse in involontarie e volontarie; e similmente vi sono desiderj involontarj, ed altri volontarj. Fra molte sensazioni può lo spirito renderne una più intensa coll'attenzione, o meno intensa con indirizzare l'attenzione ad altro oggetto. La volontà esercita un grande imperio sull'analisi e sull'immaginazione, e in tal modo produce piaceri o dispiaceri fattizj. Ha pure un gran potere sulla memoria. Ma se la volontà può rendere attivi od inattivi, più o meno attivi gli organi sensorj, dappoichè ebbe luogo l'impressione, non può più sfuggire la comparazione. Dall'influenza che la volontà esercita sull'intelletto ne deriva la divisione dell'ignoranza in vincibile o volontaria, ed invincibile od involontaria. L'errore vuol essere diviso come l'ignoranza. L'errore che procede dall'ignoranza vincibile è vincibile; ma però non è sempre volontario. Diventa volontario quando venendo noi a conoscere i mezzi di vincere l'ignoranza,

non li mettiamo in opera. La volontà dipende dal desiderio. Per desiderio s' intende una disposizione che precede gli atti della volontà. Nel desiderio v' ha uno stato misto dello spirito; ossia prova ad un tempo modificazioni piacevoli, ed altre ingrate. Sì le une che le altre ora spingono verso un medesimo oggetto, ed altre volte no. Il desiderio può essere eccitato dal sentimento e da' fantasmi. Il sentimento può cessare, e tenergli dietro il fantasma; questo mantiene il desiderio. Quando cessa il fantasma, cessa il desiderio; e si suol dire che il desiderio è soddisfatto. Sovente noi vogliamo una cosa, non per sè stessa, ma perchè essa ce ne procura un'altra. La prima nomasi mezzo, e la seconda fine. Ma non è rado che non vi sieno solamente due cose, ma molte più; in tal caso l' ultima è il fine, e tutte le altre altrettanti mezzi. Il fine, quando è preceduto da molti mezzi e fini, si suole appellar fine ultimo. L'uomo per natura partecipa delle altrui affezioni; e questa compartecipazione è affatto independente dalla volontà. Il piacere ed il dolore sono i principj impellenti della nostra volontà. Quando ci esponiamo a pericolo per salvare altrui, il facciamo perchè il veder altri in pericolo produce in noi un dolore, a cessare il quale esponiamo noi stessi a pericolo. Le affezioni dolorose debbono essere divise in interessate e benefiche o diffusive. Le prime tendono al proprio utile: le seconde al bene altrui. Un sentimento interno disapprova le interessate, ed approva le diffusive. Il consenso degli uomini emana da quel sentimento. Vi ha desiderj primitivi, e desiderj secondarj. I primi precedono il godimento dell' oggetto, e nomansi istinti. Vi ha sensazioni indifferenti, cioè nè piacevoli, nè ingrate. Quelle non eccitano la nostra attenzione, nè muovono la nostra volontà. Quanti vi ha piaceri e quanti dolori, avvi altrettanti desiderj. I piaceri o sono del senso, o dell' immaginazione, o della meditazione, o della coscienza. I desiderj primitivi sono cinque: 1.° appetito sen-

sitivo; 2.° amor proprio; 3.° curiosità; 4.° desiderio della gloria; 5.° beneficenza. Per curiosità s'intende il desiderio di conoscere il vero. I desiderj primitivi, o, come pure si appellano, tendeuze primitive, quando sono violenti ed abituali, pigliano il nome di passioni. La volontà ha per oggetto il bene generale. Per bene s'intende tutto ciò che è piacevole. Niuno può volere ciò che reputa male, ossia spiacevole. La ragione addita all'uomo un bene infinito. Quando l'uomo non fa uso della ragione, e si abbandona al senso, quando poi rientra in sè, e ragiona, prova il rimorso. Il bene cui tende l'essere intelligente, come testè si è detto, è il bene infinito; cioè assoluto e perpetuo. Gli Stoici disputarono sulla felicità; cercarono dove debbasi riporre: non vennero a conciliarsi: non potevano. Il cristianesimo pose fine alle controversie. Le tragedie dilettano per la novità; nè per altro si fanno le affollate a vedere le esecuzioni della giustizia; fors'anche ha qualche parte il paragone del nostro stato con quello della vittima. Nel conflitto tra il sentimento e la ragione, per quello che spetta a calcolare i piaceri e i dolori, non è rado che prevalga il sentimento. L'appetito si può dividere in sensitivo e razionale; il primo precede al ragionamento, e l'altro succede. I desiderj possono sviare dalla felicità; la ragione rappresenta alla volontà le azioni che ci conducono alla felicità, e le contrarie; noi siamo liberi nella scelta. I doveri sono le nostre azioni libere, inquantochè ci sono mezzi a conseguire la felicità. Vi ha due maniere di obbligazione; l'una dicesi attiva; l'altra passiva. La prima emerge dalla connessione de'motivi coll'azione: la seconda dalla necessità morale di operare in un modo per procacciare la felicità. La virtù è l'abito di fare quelle azioni che ci conducono alla felicità. Una condizione della nostra felicità si è la felicità generale. La moralità delle azioni ha il giudizio universale. Abbiamo un principio innato di virtù; e si è appunto questo principio che dicesi coscienza. La legge ci proibi-

sce certe azioni, e ci lascia liberi in tutte le altre; questa libertà appellasi diritto. I doveri dividonsi in perfetti ed imperfetti. I primi sono assoluti; i secondi condizionali. La nostra volontà non è solo determinata dalla felicità, ma eziandio dal dovere. Questo motivo non si può riguardare come mezzo del primo; opera per sè stesso. Si è detto: 1.° Essere la virtù premio a sè stessa. 2.° Portare il vizio con seco la pena. Sì l' una che l' altra proposizione è falsa. Precetto e legge importano libertà; virtù importa premio; colpa importa pena. La virtù consiste nell'esatto adempimento de' proprj doveri; dunque conviene conoscerli. Su certi doveri convengono tutti; ma su altri si fanno questioni. Tutti si accordano nel principio: *Neminem læseris:* ma poi se ne fanno per molti male applicazioni. Chi afferma non potersi mai uccidere veruno; altri credono potersi uccidere un ingiusto aggressore. Gli schiavi vennero reputati come animali; ed anche al presente non cessò la tratta de'Negri. Nella morale si ha ignoranza, errore, incertezza: convien ricercarne la cagione. Non può esservi ignoranza di quelle leggi che sono scritte negli animi. Si può errare nell' applicazione della legge al fatto, e nel dedurne l'illazione. La coscienza giudica della moralità. Ella ragiona: delle premesse la maggiore è la legge, la minore è il fatto. La ragione pratica fa due giudizj. Prima giudica se l'azione sia onesta o no; poi se sia utile o nocevole. La ragione pratica nel primo uffizio dicesi coscienza: nel secondo è detta per Galluppi prudenza. Non è rado che l' una contrasti coll' altra. Allettati dal piacere, trasandiamo le voci della coscienza. Questa non tace; ma noi non l'ascoltiamo. Da questa trascuranza procedono l'ignoranza, l'inavvertenza, l'errore. Intanto l' errore non cessa d'esser colpa; alla colpa è sufficiente la volontà di peccare. Talvolta siamo incerti nelle nostre deliberazioni Due ne sono le cagioni: l'una si è il confondere l' utile coll' onesto; l' altra si è la collisione

de' doveri e de' diritti. In caso d' incertezza il nostro Scrittore propone queste regole. 1.° Prima il dovere e poi l' interesse. 2.° Fra la legge e il tuo arbitrio attienti alla legge. L' uomo è fatto sociale dalla natura. Il desiderio di sapere, l' amor della gloria, il sentimento di benevolenza, la parola, ne sono irrepugnabili pruove. Fra le varie specie di governi non pronunzia veramente qual debbasi preferire; ma tacitamente preferisce la monarchia. Osserva che è la più antica, e che ne' primi tempi non fuvvi popolo che non avesse un capo che il governasse. Venendo alla Religione, dice, l' ateismo, l' idolatria, la superstizione, la bestemmia, lo spergiuro essere delitti contro la legge di natura. L' uomo aspira alla felicità; la felicità e l' infelicità emergono dalla proporzione tra i piaceri e i dolori. Non basta una lieve differenza: è necessario che molto sia l' eccesso della somma de' piaceri sulla somma de' dolori. La prudenza è posta nel calcolare i piaceri e i dolori. Frequenti sono gli abbagli in siffatti calcoli; e ciò per due motivi. Primieramente non portiamo la nostra attenzione a tutte le circostanze: poi ristiamo solo al presente o al prossimo, e poco o nulla badiamo al rimoto, o, meglio, a ciò che ci apparisce rimoto. I piaceri e i dolori dividonsi in corporei e morali. Gli uni ammisero solamente i primi; altri solo i secondi; sì questi che quelli errarono. Quante sono le spezie di desiderj, avvene altrettante di piaceri e dolori. Abbiamo veduto potersi tutti i desiderj ridurre a cinque ordini I piaceri fisici sono fugaci, si vanno scemando, possono produrre dolori, non conducono ad altri piaceri. Tutto l' opposto è de' piaceri che procedono dal sapere e dalla virtù. I dolori corporei sono passeggeri, e conducono a' piaceri. Il primo effetto è diverso ne' dolori morali; il secondo può esser comune. Infatti sovente il dolore che si prova dopo aver peccato ci porta ad essere in seguito fedeli alla virtù. I mali sono o reparabili od irreparabili, o necessarj, cioè independenti dalla vo-

lontà, o cagionati da azioni libere; queste azioni o già ebberò luogo, o no. Ne' mali irreparabili abbiamo a rimedj la pazienza, la distrazione, la temperanza, la fiducia in Dio. Quando le azioni già furono commesse, ci rimane a conforto la Religione. Se non sono ancor fatte, si faccia un maturo esame, onde consti se l'azione sia onesta o no; quali conseguenze ne possano derivare.

Il vero non è identico col bello; ma hanno molta somiglianza. Galluppi divide il bello in fisico e morale. Definisce il bello fisico: Oggetto composto, producente in noi varie sensazioni piacevoli distinte, e tuttavia eccitanti nell'anima una modificazione piacevole. Alcuni limitarono il bello fisico alla vista. Il nostro Autore vi aggiunge l'udito ed il tatto. Divide il bello fisico in semplice e composto, secondochè è relativo ad uno o più sensi: suddivide il bello fisico semplice in ottico ed acustico. L'arte può imitar la natura. Si ha così il bello artificiale. L'immaginazione ha su questo molta influenza. Essa ci spinge al presente ed al futuro. Galluppi dà a siffatto potere dell'immaginazione il nome di sensibilità. Presenta notevoli differenze. Di qui nascono le varietà de' caratteri. Si disputò se vi sia un bello fisico universale; posto che vi sia, donde dipendano le differenze de' gusti. Galluppi stabilisce come universalmente adottato il principio, che un oggetto è tanto più perfetto, epperciò tanto più bello, quanto minori mezzi richiede per ottenere lo scopo. Le differenze de' gusti procedono dalla varia associazione delle idee. Quell' associazione che un tempo fu gradevole, ora non lo è più; e così pure possono esservi differenze ne' varj oggetti. Il termine di *gusto*, per quello che spetta al bello, esprime ora una potenza passiva, ed ora una potenza attiva. La prima comprende tutto l'oggetto; la seconda distingue i varj sentimenti parziali. La potenza passiva è detta da Galluppi gusto di sentimento: la potenza attiva gusto meditato. Egli aggiunge

una varietà di gusto attivo o meditato, e consiste nella facilità di fare un oggetto bello; e il denomina gusto inventivo. Ammette quattro specie elementari del bello; e sono: il bello fisico; il bello poetico; il bello ideale; il bello di perfezione. Il bello fisico procede da molte sensazioni associate, e in esse vi hanno parte le due potenze summentovate; nelle altre tre spezie avvi sola l' attività sintetica dell' anima. Il bello poetico nasce da molte percezioni con arte associate. Il bello ideale emerge da certe percezioni di somiglianza e dissomiglianza. Il bello di perfezione si riferisce al fine; si ha cioè quando molte cose collimano ad un fine. In tutte le specie del bello evvi unità nella varietà. Convien distinguere il bello dal sublime. Il bello si riferisce al piacevole; il sublime al grande. Vi ha due grandezze: l'una intrinseca, l'altra estrinseca: quella è reale, questa ideale. Qui per ideale si intende relativa all' altrui opinione. La grandezza è o di estensione, o di potenza: e la potenza può esser fisica, intellettuale, morale. Il desiderio, fatto violento, prende il nome di passione. Come cinque sono i desiderj primitivi, così cinque sono pure le passioni primitive: concupiscenza, curiosità, amor proprio, passione della gloria, l'amor del bene altrui. Tutte le passioni sono varj modi di amore. A' desiderj oppongonsi di fronte le avversioni. L'avversione violenta chiamasi odio. Dunque tutte le passioni possono ridursi ad amore ed odio. Anzi essi sono inseparabili: se si ama una cosa, si odia la contraria. Le passioni che precedono le primitive, siccome mezzi, diconsi passioni secondarie. Le passioni pigliano diverse forme per le diverse modificazioni che imprimono. Di qui la fiducia, la speranza, il timore, la disperazione, il terrore, lo spavento, l'allegrezza, la gioja, la mestizia, la tristezza, l' afflizione, la consolazione. Le passioni ora ci conducono ad errori, altre volte alla verità; ora a delitti, altre volte ad azioni generose. Chiama con Elvezio passione forte quella che vince l'amor della vita.

Galluppi emette questa bella proposizione: Io non conosco che una sola religione che sia la vera; è questa appunto il cristianesimo. Si limita a considerarla dal lato del cuore. Essa ci conduce alla virtù ed alla felicità. I suoi dogmi sono di due maniere: gli uni sono adatti alla ragione; gli altri sopra di lei. La Rivelazione confermò i primi; e quanto a' secondi, avvertì la ragione che non debbe scrutarli. La religione di Cristo governa le affezioni, e compie i desiderj e i bisogni del cuore. Conforta il virtuoso, perdona al ravveduto, consola l'afflitto, serba riguardoso chi attualmente non prova affanni: è il fondamento e la colonna della verità.

## II.

Lo spirito può essere attivo nella sensazione; non solo indirettamente, inquantochè può esporre o sottrarre gli organi sensorj all'influenza degli agenti; ma in un'altra maniera. L'azione nervosa può crescere o scemare in varj tratti del sistema nervoso in virtù d'un mutamento avvenuto in una parte del medesimo. Per meglio dilucidare la mia proposizione, mi allargherò alcun poco. Siaci d'esempio la vista. L'apparato visivo consta di tre parti: l'una esterna, ed è l'occhio; l'altra è nel comune sensorio; la terza è il nervo ottico, il quale stabilisce la comunicazione tra l'organo esterno e l'organo interno. La retina è un'espansione del nervo ottico per le fila d'una membranella. Quando la luce impressiona la retina, si fa in essa un movimento, il quale si ripete, anzi si fa nello stesso tempo in tutta la lunghezza del nervo ottico: poi si propaga all'organo interno, che è parte del comune sensorio. Fra l'estremità esterna del nervo ottico e l'organo interno vi ha continuità, ma non identità; perciò direi anzi contiguità che continuità; perocchè continuità

porta all'idea d'identità. E veramente se vi fosse identità, ne verrebbe che il movimento avrebbe sempre luogo e nel nervo e nell'organo interno: il che non è. Talvolta il moto va sino all'estremità interna del nervo, e si propaga all'organo interno, ed altre volte si ha un effetto contrario. Tu sei immerso in una profonda meditazione; non vedi un oggetto che ti sta davanti. È a credere che la retina ed il nervo ottico sono impressionati e messi in movimento, ma non l'organo interno. Tu pensi teco stesso di voler muovere un braccio, e intanto no 'l muovi. In tal caso si fa un moto nell'organo interno motorio, il qual moto non passa al nervo che si porta a' muscoli del braccio. Ma perchè mai non dovrà trasmettersi l'azione nervosa dal nervo ottico al comune sensorio? Egli è legge dell'economia vivente che quando un organo è molto attivo, gli altri si facciano meno attivi, od anche inattivi. E questa legge è detta di antitesi: nella meditazione il comune sensorio è attivissimo: dunque i nervi, gli organi esterni sensorj, i muscoli sono inattivi. Ma vuolsi aggiungere esservi un'altra legge, ed è che l'aumento di azione in una parte si diffonde ad altre: e questa legge nomasi di diffusione di eccitamento. L'antitesi e la diffusione sono opposte tra loro: non possono mai aver luogo nel medesimo tempo: ma possono avvicendarsi: l'esservi anzi l'una che l'altra dipende dal vario grado di aumento di azione in un organo: nè si saprebbe determinare qual grado apporti antitesi, e quale produca diffusione di eccitamento. Così l'aumento di energia nel comune sensorio ora adduce antitesi, come nell'estasi; ed altre volte diffusione, come nel tripudio dell'esultanza. Dunque un certo grado d'eccitamento od azione del comune sensorio per l'imperio della volontà può aumentare l'azione dell'organo esterno. Il desiderio si può facilmente riferire alla volontà: sarà un minor grado, sarà un atto di volontà incompleta, ossia non ancora ferma: ma è pure un grado od un modo di volontà. Però

ad ammettere sensazioni assolutamente indifferenti. Il piacere ed il dolore saranno lievissimi: ma un qualche grado parmi che debba esservi. Per lo meno vi ha quel piacere che naturalmente nasce dal cangiare la posizione dell'anima: od il dolore di passare ad una posizione, o, dicasi, stato men grato. Quando l'immaginazione richiama percezioni sensibili, si può riferire al senso: converrà dunque dividere l'immaginazione in sensibile e intellettiva, secondochè le percezioni richiamate succedettero a sensazioni o no. L'appetito sensitivo non si può riferire all'uomo intelligente; seppure pigliamo il vocabolo di *sensitivo* nel suo proprio significato. La fame e la sete, ad esempio, sono appetiti sensitivi, e sono di pertinenza della natura animale, e non dell'intelligente. E qui si noti che l'appetito dovrebbesi anzi chiamare istintivo, che sensitivo: è ciò per tre motivi. Primieramente l'appetito opera prima de' sensi, e spesso independentemente da' medesimi. In secondo luogo i sensi esterni non fanno che rappresentare gli oggetti atti a soddisfare all'appetito: ma i sensi che preseggono all'istinto sono nelle viscere, fra le quali non contasi il cervello. In terzo luogo l'appetito importa sempre tendenza ad oggetti che possono soddisfarlo. Il desiderio della propria felicità dicesi amor di sè stesso, e non amor proprio. Con questo secondo nome si intende un disviamento dell'amor di sè stesso. Iddio creò l'uomo socievole: gli diede una tendenza a giovare a' suoi simili. L'amore di sè stesso non solo non esclude questo giovare agli altri uomini, anzi il comprende necessariamente in sè. Ma quando noi sagrifichiamo il bene altrui al nostro, allo radicesi amor proprio. Di qui si scorge come l'appetito del beneficare non differisca dall'amor di sè stesso, ma ne sia un elemento. Il desiderio della gloria è un argomento non dispregevole della nobiltà, e, se m'è lecito questa espressione, divinità dell'uomo. E perchè non ci accontentiamo della gloria presente, ma siamo spinti ad una gloria perenne, abbiamo un

argomento dell' essere l' uomo immortale. Si mossero controversie sulle passioni. Gli uni le biasimarono: gli altri le commendarono. La questione è di facile scioglimento: basta definir la passione. Se per passione s'intenda una qualsiasi tendenza morale, si dirà che le passioni per sè non sono cattive. Se per passioni intendansi gli affetti smodati, si stabilirà che sono reprobate. Il più degli Scrittori si attengono al secondo significato, e così pure Galluppi. Se non che sarebbe meglio dire affetti illegittimi, che smodati; perchè un affetto onesto può essere veementissimo, e non diventa per questo vizioso. L'Autore per bene generale in questo luogo non intende il bene dell' umanità, ma il bene indeterminato. Propone adunque per principio inconcusso, che non si può desiderare qualunque cosa che non prometta un qualsiasi bene. Il bene generale nella volontà corrisponde quasi all'ente nell' intelligenza. Dico quasi; perchè l' idea dell' ente, secondo il più degl' ideologi, vien dietro alla cognizione di parecchi enti determinati; mentre l' appetito del bene può precedere alla cognizione di oggetti. Vi ha un appetito istintivo anche nell' uomo morale. Non solamente la ragione addita all' uomo un bene assoluto ed infinito; ma già vi ci portano il sentimento e l'istinto morale. L' uomo non è mai soddisfatto di sè: il nostro cuore è sempre irrequieto. Questo sentimento e questo istinto precedono l'uso della ragione. L'intelligenza accresce questa smania, questa irrequie, questa incontentabilità; inquantochè ci fa meglio conoscere la grandezza di Dio. Mi venne più e più volte in mente il pensiero del motivo che spinge gli assai ad assistere al tristo spettacolo della pena capitale: cercai di darmene una plausibile spiegazione: feci varie supposizioni; ma confesso che non me ne appago tuttavia. La spiegazione che dà Lucrezio del piacere che si prova da coloro che d' in su 'l lido si stanno contemplando una nave sbattuta dall' onde, parmi potere applicarsi al nostro caso: ma, il pur ripeterò, non ne sono pienamente pago. Ha forse qualche

parte l'idea della giustizia? Il credo di alcuni, non di tutti: chè in tali congiunture v' ha borsajuoli in faccende, i quali dovrebbero anzi aver ragione di salutare terrore. Galluppi ammette un conflitto tra il sentimento e la ragione. Qui dunque per sentimento debbesi intendere il sentimento fisico, e non il sentimento morale; perocchè tra il sentimento morale e la ragione non vi ha conflitto di sorta. La virtù non è l'abito di far quelle azioni che ci conducono alla felicità: ma è l'osservanza della legge. E la felicità ne viene in conseguenza: ma non è il motivo dell'operar bene. La legge comanda una cosa: conviene farla: la giustizia divina premia chi la fa, e punisce chi non la fa: ma l'uomo dovrebbe egualmente osservare la legge, sebbene non ci fosse il premio. In somma il premio si riferisce anzi alla divina giustizia, che al fine dell'agente. Ho più d'una volta avvertito che l'uomo ha due principj innati di virtù, od in altri termini una tal qual conoscenza della legge: l'un principio è speculativo, l'altro è impellente. Si può dare al primo il nome di sentimento morale: al secondo quello di istinto morale. Il termine di *coscienza* sembra potersi dare al sentimento morale: e tuttavia non parmi esattissimo; perocchè la coscienza, nel generale linguaggio, importa la previa riflessione della ragione. Fra i molti vantaggi che apportò il cristianesimo uno si è il far sentire che tutti gli uomini sono fratelli, tutti figliuoli di Dio: quindi dovette cessare la schiavitù. Ma è pure a dolere che l'interesse abbia calpestato un sì sagrosanto precetto. E chi non legge con raccapriccio ed orrore come nella contingenza che gli Spagnuoli conquistarono, o, per parlar più esattamente, si arrogarono l'imperio dell'America, non mancarono di quelli i quali misero in questione se gli abitanti del Nuovo Mondo fossero uomini o bruti? Certo contro di loro alzava la voce l'Evangelio. Se non che avvi tanto più forte motivo di far le maraviglie che nel presente secolo, che mena cotanto vanto d'illuminato e d'incivilito, una nazione che ha giusta fama

di savia e di potente, continui tuttora la tratta de' Negri. *Quid non mortalia pectora cogit auri sacra fames!* La coscienza non è giudice competente della moralità di tutte le azioni: ma può sol giudicare di quelle azioni che riferisconsi al sentimento morale. Qui per coscienza intendo detto sentimento: dunque dirò che la coscienza può sol giudicare delle azioni di sua pertinenza. Ma se si parli della legge divina promulgata, conviene stare alla Rivelazione; se delle leggi umane positive, non può sempre la coscienza portare giudizio. Sebbene le leggi umane non sieno che applicazione della legge naturale alle varie condizioni e circostanze de' popoli, non si può tuttavia negare che in siffatta applicazione vi sono notevoli varietà. Quante cose sono permesse in una nazione, e proibite in un'altra! I principj fondamentali sono sempre e dovunque gli stessi: chè la giustizia è immutabile: ma, come or diceva, sono mutabili alcuni accidenti o modi. Non mi piace il valore che Galluppi dà al termine di *prudenza.* Non vuolsi limitare all'interesse; debbesi estendere all' onesto. Supponiamci nell'incertezza se una data azione sia onesta o no: la prudenza esige che procediamo riguardosi, consultiamo i saggi, maturiamo ogni condizione e circostanza per averne certezza. In tal senso la coscienza e la prudenza non sono in contrasto tra loro: anzi la prudenza è consigliera alla coscienza. La sociabilità dell'uomo si può dire un assioma: e fa stupire che un Hobbes l'abbia negata.Basterebbe il vedere come in tutti i tempi e in tutte le parti della terra gli uomini sien vissuti e vivano in istato di società, per inferirne che l'uomo è fatto per questo stato. E perchè mai debb'essere notevole la preponderanza de' piaceri su' dolori per essere felice? Un piacere nella sua attualità distrugge tutti i dolori; e similmente un dolore attuale annienta tutti i piaceri: ma la vita dell'uomo è un perenne avvicendamento tra piaceri e dolori. Che se si voglia stare al confronto, crederei che debbasi anzi calcolare

la durata, che la somma. Vo' dire che un lungo piacere prevale su molti dolori non successivi tra loro: e così direi pur del dolore. La prudenza è anzi relativa al bene oggettivo, che al soggettivo. Quanto al secondo, avverto che appena si può calcolare. Chi fosse sì freddo da calcolare i piaceri e i dolori, l'intensità degli uni e degli altri, affediddio che non sarebbe nè veramente lieto, nè veramente tristo. Petrarca aveva perduto la sua Laura: non riduceva a calcolo la sua sventura: ma gridava che egli era il più infelice de' mortali. Bellissimo è il confronto che lo Scrittore fa tra i piaceri corporei ed i piaceri morali. Da siffatta comparazione, che è giustissima, ne risulta che l'uomo è immortale: perchè a' bruti sono sufficienti i diletti fisici, ma non all'uomo. Quelli non sentono gli stimoli della gloria, non la cupidità di acquistar cognizioni: dappoichè hanno soddisfatto alla fame, alla sete, ed altri appetiti del corpo, nulla più cercano. Il cavallo, a prima giunta, apparisce pur desso capace di sentimenti generosi: ma e' non fa che seguire il suo istinto, od operare dietro replicate sensazioni che eccitò in lui il suo signore. Posson bene i poeti e gli oratori attribuire particolari pregi agli animali: ma il severo filosofo no 'l farà mai.

Io propenderei verso coloro i quali limitarono il bello fisico alla vista. Veramente il volgo dice: Belle sembianze; dolce concento. Dove è da notare che attribuisce all'udito un attributo del gusto. Qui osservo ciò che avviene nel volgo: perchè esso segue la natura. Per me, quando si tratta di determinare se una data espressione sia naturale o no, consulterei anzi i popolani, che i letterati. È vero che l'eloquenza non debbe scostarsi dalla natura: ma è pur vero che i suoi cultori sovente se ne scostarono. Per quello che spetta al tatto, non vedo come possa giudicare del bello, seppur si eccettui la forma degli oggetti. Ma anche in tal caso il tatto non fa che approvare il giudizio dell'occhio, e, direi, sopperirgli. Supponiamo un cieco a nativitate: facciamgli esplorare

colle sue mani, un Apolline. Non so se egli il chiamerebbe bello. Il potere con cui l'immaginazione ci spinge al passato ed all'avvenire, non può chiamarsi sensibilità. Con tal nome s'intende la facoltà di essere impressionati dagli oggetti con conscienza; e qui per conscienza s'intenda la modificazione dell'anima, che dicesi sensazione. Dunque la sensibilità è la prima modificazione dell'anima, e precede l'immaginazione. L'ordine con cui succedonsi è questo: sensazione, percezione, immaginazione. L'abilità a giudicare dell'opera dell'ingegno si suole dir gusto: e l'uso ha una suprema autorità. Mi sia consentito di notare che sarebbe forse più esatto di prendere il tipo dall'occhio: in seguito all'occhio darei preferenza all'orecchio. I Latini dicevano assai appositamente: *Oratio luculenta*; spesso pure dicevano: *Oratio numerosa*. Ma se l'uso permise o volle che si dica gusto, dicasi pur gusto. Ora si cerca se vi sia un gusto archetipo. Galluppi par negarlo; perocchè dice che la differenza di gusto procede dalla varia associazione delle idee. Io mi avviso che il gusto ideale, o, per valermi del termine delle Scuole, formale, ci sia. Se si ammette il bello ideale, perchè non si ammetterà il gusto ideale? L'arte può imitare la natura, e il debbe; ora la natura non altera mai le sue leggi. Ma mi si opporrà che il contrario è dimostrato dal fatto: quante differenze di opinioni sulla letteratura! Al che rispondo che non vuolsi confondere il naturale col capriccioso, il buon gusto col cattivo. Ma mi si dirà che siamo sempre da capo: quale sarà il buon gusto, e quale il cattivo? Mi sembra che si possa proporre un criterio: ed è che il buon gusto è perenne, non il cattivo. Omero e Virgilio, Pindaro ed Orazio, Demostene e Cicerone, piacquero sempre: trassero a loro l'Alighieri, il Tasso, il Casa. Questo adunque è il buon gusto: ogni gusto che fu passeggero fu cattivo. Potrei aggiungere che si consultò la natura: ma la passione o non ascolta, o falsifica i

responsi di lei. Ne abbiamo un esempio a' dì nostri. I Classici ed i Romantici proclamano egualmente che Dante è il loro antesignano. Il gusto inventivo l'appellerei anzi genio: fors' anche si potrebbe dare il nome di gusto inventivo al genio esercitato. Tra sublime e grande si può far divario. Si può esser grande, e non sublime: ma il sublime di necessità è grande. Il grande allora è sublime, quando apparisce subito, cosicchè l'anima ne sia sopraffatta, e per così dire oppressa. Il mare a chi il vede per la prima volta è sublime. Se si parli del dire, la grandezza rappresentata in un subito alla mente, è ciò che dicesi sublimità: or quella grandezza può riferirsi a varj oggetti: si ha così grandezza di pensamenti, grandezza di potenza, grandezza di estensione, grandezza di durata, e simili. E' si scorge come si abbia sempre rispetto alla mente. Un potere che non fosse ministro dell'intelligenza, o non ne fosse oggetto, non potrebbe ispirare il sentimento della sublimità. L'oceano non è intelligente, ma è oggetto all'essere intelligente. Ciò che si riferisce all'affetto dicesi patetico, ma non sublime: seppur non si voglia adoperare un senso traslato; nè so se i più accurati il consentirebbero. Curiosità per sè non è passione, nel senso di Galluppi. Egli l'annoverò fra i desiderj. Qui dunque doveva aggiungervi l'epiteto di smodata, od illegittima. L'amor proprio qui sta bene: ma di sopra, come abbiamo avvertito, avrebbe dovuto dire amor di sè stesso. L'amor del bene altrui, o filantropia, non pecca mai per eccesso.

La conclusione di Galluppi attesta un filosofo pieno di Religione: e tali dovrebbero essere tutti: chè non può dirsi sapienza lo trasandare il maggior vero, od il conoscerlo senza seguirlo.

# DISCORSO XXX.

---

**ROSMINI.**

## I.

L'Italia ebbe nel presente secolo parecchi celebratissimi metafisici, fra i quali Rosmini tiene il primo seggio. Noi ci accingiamo a dare uno specchio del suo *Nuovo Saggio sull'origine delle idee.* Incomincia a stanziar due principj: 1.° Non doversi ammetter di meno che quanto è necessario a spiegare i fatti. 2.° Non doversi ammettere di soprappiù. Osserva essere due le filosofie: l'una volgare e l'altra dotta. Chiama volgare quella che rimane nel volgo: perciò imperfetta. I saggi si intrinsecarono nella natura umana; spianarono le difficoltà; ne emerse così la filosofia dotta, cioè perfetta. Fa passare a rassegna i principali filosofi; ed espone il difetto degli uni, e la sovrabbondanza degli altri. Locke non ristorò veramente la filosofia; solamente la rendette popolare. A lui si oppone: 1.° il comune degli uomini essere incapace di molti punti filosofici; 2.° confondersi le specie de' fatti; 3.° non tenersi nel debito conto le dottrine che ci avevano lasciato i filosofi anteriori. I sistemi di Locke, D'Alembert, Condillac, Reid, Dugald-Stewart, Smith sono difettuosi inquantochè non ammettono fonti bastevoli a spiegare tutte le idee. Al contrario le dottrine di Platone, Leibnitz, Kant ammisero una soverchia origine delle idee, ed è l'istinto, ossia le idee innate, o, come altri pur dicono, le cognizioni

*a priori.* Rosmini parte da questo fatto: L' uomo pensa talvolta l' ente in universale. Per ente in universale debbesi intendere la qualità che è comune a tutte le cose, insomma l' essere. L' uomo non può pensare a nulla senza l' idea dell' ente. Qual cognizione può mai supporsi senza l' idea dell' esistenza? Convien far divario tra idea e giudizio. L' idea non importa la sussistenza: l' addomanda il giudizio. Per sussistenza debbesi intendere l' esistenza reale ed attuale. L' idea ci presenta le cose come possibili; il giudizio come reali. L' idea dell' ente è una semplice possibilità; non procede dalle sensazioni. Altro è percezione intellettiva od idea, altro sensazione o percezione del senso. La percezione del senso è quell' atto dell' anima con cui è conscia dell' impressione che ebbe da un oggetto. La percezione intellettiva è il pensiero d' un ente sussistente, ossia risulta da un' idea e da un giudizio. L'idea dell'ente comprende due elementi mentali: la possibilità e un chè possibile. Questo chè è indeterminato; l' ente sussistente è determinato. Non solamente l' idea dell' ente non procede dalle sensazioni esterne, ma nemmeno dal sentimento, cioè dalla sensazione di nostra esistenza. Il sentimento interno dell' *io* vuol esser distinto dalla percezione intellettiva dell' *io*. Il sentimento dell' *io* è semplicissimo; la percezione intellettiva od idea dell' *io* comprende il sentimento dell' *io*, e l' idea dell' ente. Il sentimento dell' *io* mi fa consapevole della mia esistenza, ma non mi dà l' idea della medesima. Il sentimento dell' *io* è innato; la percezione intellettiva dell' *io* è acquisita. L' idea dell' ente precede l' idea dell' *io*. Non si può formar l' idea dell' *io* senza l' idea dell' ente. La sensazione corporea non contiene l' idea dell' ente; la riflessione nulla aggiunge alla sensazione; l' anima non può nell' atto della sensazione trarre da sè stessa l' idea dell' ente; noi sappiamo solo il fatto, che è: L' *io* soggetto vede l' idea dell' ente oggetto. Se l' idea dell' ente non è la sensazione, se

non è creata dall' *io*, convien dire che essa è innata. È vero che non vi badiamo subito dopo la nascita, ma assai tardi; ma non si può per questo negare che l'anima abbia in sè l' idea dell' ente. Anzi il più degli uomini, sebbene fatti adulti, punto non vi badano, perchè ristanno alla superficie delle cose. Il che fu appositamente avvertito da S. Bonaventura. E' fa divario fra vedere e considerare. Il considerare è far attenzione ed esser consapevoli di vedere. Queste sono le parole di quel profondissimo metafisico: « *Mira est cæcitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt, et sine quo nihil potest cognoscere: sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias, lumen per quod videt cætera, non videt, et, si videt, non tamen advertit: sic oculus mentis nostræ intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostræ ad manifestissima naturæ.* Dunque ripetiamo che l' idea dell' ente non è dalla sensazione, non dalla riflessione, non una creazione dell'anima, ma è innata. Tutte le idee acquisite hanno in sè l'idea dell' ente. S. Tomaso insegnò che il senso non è bastevole a spiegare le umane cognizioni; fa divario tra cagione materiale e cagione formale; vuole che il senso sia la cagione materiale, e l'intelletto la cagione formale. E in quel medesimo passo dice esser più esatto di dire che il senso non è la cagione, ma la materia della cagione; cosicchè la sensazione non sarebbe la cagione completa, ma solamente una parte. L'Angelico prosegue nella dilucidazione del suo concetto, ed avverte che l' oggetto dell'intelletto è l' ente, ossia il vero comune. Rosmini stabilisce che la riflessione è un'operazione della ragione, epperciò esclusiva all' ente ragionevole. Abbiamo già osservato com'egli ammette due maniere di percezione: la sensitiva e l'intellettiva. Ri-

flessione e percezione intellettiva sono tutt' uno. Dunque gli animali irragionevoli hanno la percezione sensitiva, e non l'intellettiva. Definisce la riflessione: 1.° percezione generale; 2.° percezione di più percezioni; 3.° attenzione volontaria alle percezioni; 4.° attenzione diretta ad un fine; 5.° atto della mente con cui forma idee di rapporto; cioè le aggruppa e le divide, e, per valerci de' termini filosofici, ne fa la sintesi e l'analisi. L'atto con che la mente riflettendo sulle percezioni separa il comune dal proprio dicesi astrazione. Non si confonda con la generalizzazione. Coll' astrazione si toglie dalla cognizione qualche cosa, cioè il proprio; colla generalizzazione si aggiunge qualche cosa, cioè l'universalità. — Gli Scolastici si valgono della frase *Intentio universalitatis*. Per universalità vuolsi intendere la possibilità della cosa. La generalizzazione produce la specie; l' astrazione i generi. L'anima nostra può prestare la sua attenzione a molte idee nel medesimo tempo, per ridurle poscia all' unità. La facoltà che ha l' anima di far questo dicesi facoltà di produrre idee complesse. Il nostro Duce chiama intellezione qualsiasi atto della mente relativo alle idee, o totali, o parziali, o sole, od associate a qualche cosa. Ne fa tre classi: 1.° percezioni intellettive; 2.° idee propriamente dette; 3.° modi delle idee. Per modi d'idee intende le astrazioni od idee astratte, e i complessi delle idee od idee complesse. Sole le nostre forze interne non indurrebbero verun pensiero; nè atto; sono necessarie forze esterne che sieno stimoli alle forze interne. Lo spirito non potrebbe sentire; nè percepire senza oggetto. L' azione dello spirito è limitata dall' oggetto; ma lo spirito ha sempre innanzi a sè un oggetto; ed è l' ente, od essere in generale. L' oggetto ente induce un atto primo dell' anima; e quest' atto primo dicesi intelligenza umana. Le sensazioni rappresentano allo spirito altri oggetti, e mettono in azione un' altra facoltà; inducono un secondo atto. Ma anche questi oggetti sensibili limi-

tano l'attività dello spirito. Al senso risponde la fantasia; a questa ed a quella l'istinto; alle sensazioni ed a' fantasmi le percezioni intellettive e le idee individuali. E qui il nostro sagacissimo Metafisico osserva che non ci è facoltà passiva dello spirito cui non corrisponda un' attiva, nè un' attiva cui non corrisponda una passiva. Il senso è una facoltà passiva; l' istinto è una facoltà attiva. Terza attività o facoltà dello spirito è quella di formarsi le percezioni intellettive, od anche le idee delle cose materiali individue. L' astrazione si fa sopra ciò che si trova già nell' intelligenza. Si fa in due modi: ora si separano le idee dalle percezioni, ora si fanno idee astratte. La riflessione è necessaria nel secondo modo, e non nel primo. Ma questo può appena meritare il nome di astrazione. Si domanda, se l' attività dello spirito sia libera o no. Rosmini la vuole or non libera, or libera. Chiama la prima movimento istintivo e spontaneo: la seconda movimento volontario e riflesso. Ammette due istinti: il sensitivo e l' intellettivo. Dà per legge della volontà libera l' avere un fine ed una ragione sufficiente de' suoi atti. E poichè la volontà, per formarsi idee astratte, debbe averne già formata alcuna, senza la quale non avrebbe nè movente, nè scopo, è manifesto che la formazione delle idee astratte non si può spiegare colla sola attività libera dello spirito. E poichè non può essere sempre presente allo spirito un oggetto, è mestieri mettere a vece dell' oggetto un qualche segno. Tale è l' uso del linguaggio. Per esso l' umano spirito diventa arbitro della sua potenza.

Noi abbiamo, secondochè insegna Rosmini, altra percezione intellettiva; che di noi stessi e de' corpi. Per percepire ricercansi due condizioni: 1.° noi dobbiamo essere atti a percepire; 2.° un chè debbe operare su noi. La conscienza che un chè d' esterno opera su noi è diggià un giudizio. Esso, come si scorge, è il pensiero della sussistenza, od attualità dell' esistenza

de' corpi. Ma non si può pensare la sussistenza senza supporre un'azione prima, cioè un'esistenza. L'azione prima mentovata è il predicato, e la sensazione è il soggetto. Gli antichi parlano di verbo della mente: il nostro Autore l'interpreta in questa maniera: è l'atto della volontà che fissa e determina la cosa pensata: in altri termini è il linguaggio interiore. Lo spirito umano ha congiunta a sè l'idea dell'ente. Quest'adesione costituisce l'intelletto e la ragione. L'intelligenza nulla può concepire se non come qualche cosa. Detta legge non è soggetto, ma necessaria in sè. Senza l'idea dell'ente noi non saremmo che passivamente modificati dalle sensazioni. Affinchè possiamo concepir l'ente determinato, è di assoluta necessità che abbiamo in noi l'idea dell'ente indeterminato. L'anima vede sempre l'ente: dunque pensa sempre. L'idea dell'ente è il lume con cui la mente vede le cose che le sono rappresentate da' sensi. Gli antichi somigliavano l'intelligenza in origine ad una tavola rasa. Rosmini l'interpreta: intelligenza che non ha se non l'idea dell'ente. Quest'idea dell'ente è semplicissima: non conosce l'intelletto che un chè sia possibile: ha solo presente l'idea dell'ente: mediante la riflessione poi riconosce che è priva di ripugnanza. Dunque l'idea dell'ente è una negazione. Noi abbiamo una concezione naturale che precede ogni giudizio: essa è la facoltà di conoscere. Acciocchè l'ente sia percepito, è necessario ammettere un senso da cui sia percepito: e questo senso vien dall'Autore denominato intellettuale: dunque l'intelletto è un senso. E qui si vede la differenza che passa tra l'intelletto e la ragione. L'intelletto è un senso: la ragione è l'atto con cui la mente vede la relazione tra l'ente e le qualità sensibili: la ragione è la facoltà di giudicare. L'intelletto è un senso distinto da' sensi corporei: questi percepiscono oggetti corporei e determinati: quello l'ente, che è un puro oggetto logico. L'ente percepito dall'anima si può dire idea, intellezione, sentimento, sensazione intellettuale.

Ente non è sostanza. Per sostanza s'intende quell'energia per cui gli esseri sussistono, od attualmente esistono. Nel concetto di sostanza vi ha due idee: l'idea dell'energia per cui un essere sussiste; l'idea dello stesso essere. L'essere che esiste è ciò che chiamasi essenza. L'idea di sostanza ha varie modalità: 1.° idea di sostanza in universale; 2.° idea di sostanza generica; 3.° idea di sostanza specifica. In tutti e tre i modi dell'idea di sostanza si pensa un individuo. Per individuo s'intende una cosa interamente determinata ad essere, una cosa compita in tutte le sue parti, cui non manca altro che la sussistenza. Le tre idee di sostanza procedono l'una dall'altra. Facciamo astrazione delle note proprie all'idea speciale; abbiamo l'idea di sostanza generica: facciamo ancora astrazione delle note generiche; abbiamo l'idea universale. Ne risulta quindi il principio: Data un'idea, se ne deducono le altre due per mezzo dell'astrazione. L'intelletto non può concepir niente: concepir niente è lo stesso che non concepire. L'intelletto può ingannarsi sull'esistenza delle cose: ma pur nullameno le concepisce come esistenti. Ogni cosa può essere l'oggetto dell'intelletto. Non può questo percepire le qualità senza percepirle in un soggetto in cui esistono. Gli antichi chiamavano accidente tutto ciò che sussiste in altro o per altro, e definivano la sostanza: Ciò che sussiste per sè e sostiene gli accidenti. Dunque gli accidenti degli antichi corrispondono alle qualità. La sostanza è invariabile: gli accidenti o qualità sono variabili. Tutto ciò che avviene debbe avere la sua cagione. Avvenimento, fatto, azione possono riguardarsi come sinonimi. Ogni cosa può esser soggetto all'intelletto: dunque anche le azioni. L'azione non è ente, ma accidente. Non si può concepire accidente senza ente: dunque allorquando vediamo un'azione, la riferiamo ad un ente, cui diamo il nome di cagione. L'idea di cagione si compone di tre elementi: 1.° l'azione; 2. l'ente; 3.° la loro relazione o nesso. L'ente è innato: l'azione è percepita

dalla conscienza: il nesso è riconosciuto dall' intelletto. L'intelletto vede di continuo l'ente. Quando il senso esterno determina l'ente, esso compisce la percezione. Rosmini dà alla suddetta facoltà dell'intelletto il nome di facoltà integratrice dell'intendimento. Dicasi lo stesso de' sentimenti interni. Anche qui vi sono i tre elementi: avvi però una differenza, ed è che l'intelletto percepisce immediatamente la propria sostanza. Altro è cagione, ed altro è soggetto: infatti la cosa prodotta può avere una propria esistenza, talchè si possa concepire independentemente o separatamente dalla cagione. Talvolta la cagione è pure il soggetto. Dunque possono trovarsi insieme: ma non vi si trovano di necessità. Non possiamo dubitare delle sensazioni: dunque debb' esservi un' energia che le faccia esistere. Quest' energia è l'*io*. Ma l'*io* può provar molte sensazioni attuali, può non più provar queste, e provarne altre. Dunque l'*io* può esser modificato. *Io* è il senziente: la sensazione è la sua modificazione. Dunque conviene ammettere una qualche cosa che ecciti la sensazione nell'*io*. Questa qualche cosa è ciò che dicesi sostanza. Rosmini definisce l'essenza: Ciò che si comprende nell'idea d'una qualche cosa. Divide l'essenza in specifica, generica, universale. L'idea con cui s'intende una cosa compita è la sola idea positiva. Le idee con cui si pensano i guasti o stati scaduti delle cose, non sono più idee positive, ma modi d'idee. Ma non tutti i modi procedono da' difetti delle cose pensate: v'ha modi inerenti alla maniera di essere. Talvolta non pensiamo l'ente difettivo: non pensiamo l'ente completo: ci limitiamo a pensar ciò che il fa sussistere. Questo è un modo non procedente da guasto, ma bensì dalla maniera di esistere. Si è veduto che le sensazioni importano un soggetto percipiente, che dicesi da' metafisici or *io*, or *noi*. Abbiamo due serie di fatti: alcuni attivi, altri passivi. Dicendo attivi e passivi li riferiamo a noi. Tra i fatti passivi contansi le sensazioni. L'uomo non può sottrarsi al dolore:

ma vi adopera tutta la sua attività. Ora attività è pruova di passività. L'Autore propone qui il quesito: Se l'attività che adoperiamo a cessare il dolore impedisca assolutamente la sensazione, o solamente ne divolga l'attenzione, talchè l'intelletto non percepisca più la passione del corpo. Egli si attiene alla seconda spiegazione. Ne' fatti attivi siamo cagione e soggetto: ne' fatti passivi siamo soggetto, e non cagione. Definisce il corpo: La cagione prossima delle sensazioni e il soggetto delle qualità sensibili. Se il corpo è la cagione delle sensazioni, convien dire che vi ha un chè non corporeo, che è attivo. Questo chè attivo, diverso dal corpo, appellasi spirito. Se non è corporeo, non è composto, ma affatto semplicissimo ed indivisibile. Abbiamo detto che le sensazioni importano una cagione diversa da noi. Nelle sensazioni noi siamo passivi; dunque debb'esservi qualche cosa diversa da noi, la quale sia attiva. Questa qualche cosa è una sostanza; e dicesi corpo. In altri termini le sensazioni sono eccitate in noi; noi non ne siamo punto la cagione: dunque debb'esservi un'energia che ci modifichi: e quest'energia è ciò che nomasi corpo. Noi asseguiamo al corpo qualità. Esse dividonsi in fisiche, chimiche, meccaniche. I corpi hanno rapporto tra loro, e rapporto col nostro spirito. Le relazioni che hanno col nostro spirito si possono ridurre a tre: 1.° della vita; 2.° del sentimento fondamentale; 3.° dell'indurre particolari modificazioni nelle parti sensitive per cui noi percepiamo i corpi esterni al nostro. La vita vuol essere distinta dal sentimento fondamentale. La vita è comune a tutte le parti. Il sentimento è circoscritto a' nervi. Vi ha due maniere di percepire il nostro corpo: la soggettiva e l'oggettiva. Noi percepiamo soggettivamente il corpo per mezzo del sentimento fondamentale. Per sentimento fondamentale s'intende quel sentimento universale per cui sentiamo la vita essere in noi, od, in altri termini, percepiamo il nostro corpo come una cosa con noi. Vi ha due modi soggettivi

di percepire il nostro corpo. Uno è relativo al sentimento fondamentale per sè: l'altro alla percezione sensitiva del corpo esterno che ci ha impressionato. Il primo modo dicesi da Rosmini modificazione del sentimento del nostro corpo. I nervi sentono in tutte le parti del corpo: purchè non manchino le necessarie condizioni, fra le quali una si è la comunicazione col cervello. Dunque la facoltà sensitiva dell'anima trovasi in tutte le parti. Non potrebbe esservi sensazione senza la presenza dell'anima. Tuttavia l'anima in questo sentire si porge passiva. Ma l'anima è consapevole della sua passività: e questa conscienza può denominarsi percezione sensitiva de' corpi. Noi proviamo, come si è detto, il sentimento del nostro corpo: poi proviamo un sentimento de' corpi che non sono il nostro corpo. I due sentimenti sono diversi. Dunque convien dire che vi ha corpi fuori del nostro corpo. Per distinguere le due maniere di conscienza chiamiamo l'una percezione soggettiva, e l'altra percezione oggettiva. S. Tomaso scrisse che l'anima è nel corpo, non come contenuta, ma come contenente. Il che vuol dire che la conscienza la quale abbiamo del corpo, spetta allo spirito, e non allo stesso corpo. Le sensazioni sono accompagnate or da piacere, or da dolore. Queste due modificazioni non possono essere confuse con l'oggettivo o rappresentativo della sensazione: sono meramente soggettive. L'elemento soggettivo viene dall'Autore chiamato materia del sentimento corporeo. Si vale pure del termine di *estensione soggettiva del sentimento*. Si oppone a quella proposizione: Il sentimento effettuarsi nel solo cervello, sebbene la sensazione si riferisca poi alle diverse parti del corpo. Osserva che immediatamente e senza veruna pregressa abitudine noi riferiamo le sensazioni alle parti: dal che inferisce che v'ha una particolare potenza dell'anima per cui sente nelle parti. Il sentimento fondamentale si può considerare in due stati: naturale ed avventizio. L'estensione del nostro corpo si sente

da noi in due modi: per lo sentimento fondamentale; per le sensazioni parziali, che sono modificazioni di quel sentimento. Col sentimento fondamentale si percepisce tutto il corpo, costantemente, necessariamente, egualmente. Colle sensazioni avventizie sentiamo solo una parte circoscritta, non continuamente, non di necessità, in diverse maniere; cosicchè or proviamo piacere, or dolore, or l'uno e l'altro in diversi gradi. Le sensazioni avventizie non potrebbero aver luogo senza il sentimento fondamentale. Come mai potremmo vedere, se non fossimo consapevoli che l'occhio è sensitivo? Dunque ogni sensazione è insieme soggettiva ed oggettiva. La percezione di una cosa che è fuori del nostro corpo, e che l'impressiona, appellasi percezione sensitiva, corporea. Il tatto è senso universale; gli altri quattro sensi sono lo stesso tatto variamente modificato.

## II.

I due principj che stabilisce Rosmini sono inconcussi: essi furono altamente inculcati da Newton. Sono pure irrepugnabili le due filosofie, la volgare e la dotta. Questa verità fu profondamente sentita da Vico. L'esame di tutte le dottrine che vennero proposte sull'origine delle idee è pieno di erudizione e di sapienza. Di qui fa passaggio a proporre il suo sistema: il cui fondamento è questo: Essere l'idea dell'ente innata, e base o sostegno di tutte le idee acquisite. Alcuni oppongono che questa dottrina non è nuova; ma costoro sono, a mio giudizio, maligni ed ingiusti. Maligni, perchè tacciono che Rosmini non pretende alla lode d'inventore: cita con lode tutti gli autori cui attinse; celebra specialmente S. Tomaso e S. Bonaventura, amendue metafisici di tutta sublimità. Ingiusti, perchè Rosmini ha molto del proprio. Prima di

portar giudizio sugli autori convien leggerli con tutta attenzione, conviene avere apparecchiato la mente delle cognizioni necessarie; e quando si tratti di determinare se siavi luogo ad accusa di plagio, fa di più mestieri aver letto tutti gli Scrittori da cui si pretende che siasi rubato. Ora quelli che oppongono a Rosmini la taccia di nulla aver detto di nuovo, così non adoperarono, od almeno non ne diedero pruove. Altri, non osando accusare Rosmini di oscurità, gli appongono, con fine malizia, la taccia di troppa profondità. Nè mancano di tali che dicono esser la metafisica una scienza chimerica da fare perdere il tempo che si potrebbe consecrare alla scienza positiva; e questi vorrebbero che Rosmini non si fosse assunto la restaurazione della metafisica in Italia. A' primi dirò che il non capire un autore non è sempre una pruova sicura di sua oscurità. Leggano gli elementi della metafisica, poi leggano con attenzione Rosmini; e si ricrederanno. Dirò a' secondi, che sono in gravissimo errore. Facciansi un'idea chiara di ciò che sia metafisica; e conchiuderanno che non solamente non è una scienza vana, ma è la base ed il fondamento di tutte le scienze. Compreso io d'ammirazione per cotanto intelletto, non dubito tuttavia di richiamare a disamina i concetti di lui. Non pretendo di farla da giudice; ma espongo i miei pensamenti, onde sieno per altri giudicati. Consento che l'idea dell'ente è universale, ma non posso acconciarmi a credere che sia primaria ed innata. Parmi all'opposto che sia già secondaria, cioè susseciutiva a molte idee. Mi varrò d'un esempio. Un giovanetto entri colà dove vi abbia parecchi differenti oggetti; interroghiamolo se tutti quegli oggetti abbiano un qualche attributo o carattere comune. Gli esaminerà partitamente; poi facendosi sopra sè stesso, escluderà gli attributi individuali; sottratti tutti questi, ne avrà un comune: dirà che hanno tutti la materia. Ma interroghiamolo nuovamente se tra Dio e tutti gli esseri creati vi sia un chè di

comune, si troverà in maggior difficoltà; perchè Dio non è materia, e molti esseri creati sono materia. Dio è spirito, ma vi sono esseri creati spiriti pur dessi, come le intelligenze pure create, e l'anima umana. Ma continuando a sottrarre tutto ciò che può essere particolare od al Creatore od alle creature individuali, finirà per dire che comune è l'essere, cioè l'esistenza. Nel nostro caso l'idea dell'ente non fu originaria, non primitiva; ma venne dietro a parecchie idee. Giudizio per fermo differisce da idea; perchè ciascuna idea, considerata separatamente, non è giudizio; ma questo importa più idee: almeno due. Nè si può dire che il giudizio sia l'unione e, direi, somma d'idee; ma emerge dal confronto d'idee. L'immagine della neve presente allo spirito è idea; l'immagine del bianco è pure idea: al giudizio non basta dire neve bianca; ma conviene aggiungere l'assenso della mente. Nell'esempio preallegato, l'assenso è implicito, perchè tutti sanno che la neve è bianca. Ma supponiamo che un tale non avesse mai veduto neve; se noi gli dicessimo neve bianca, non saprebbe inferire che sia tale di necessità, anzi dubiterà che possa aver varj colori. Non posso riguardar come sinonimi percezione intellettiva ed idea. Non ammetterei percezione intellettiva; non attribuirei lo stesso significato a sensazione e percezione del senso; credo infine che vi siano percezioni non intellettuali, secondo Rosmini, nè sensibili. Dico adunque in primo luogo che percezione intellettuale ed idea non sono sinonimi. Che cosa è idea? È immagine. Dunque l'immagine degli obbietti presente all'anima è idea; dunque gli animali irragionevoli hanno idee; eppure non hanno intelletto. Dappoichè i metafisici in generale prendono in altro senso il termine d'*idea*, prego il mio lettore a far bene attenzione alla mia proposizione. Essa non è punto arbitraria; ma è fondata sul valore intrinseco della parola. Niuno mi negherà che idea esprime immagine; niuno

mi negherà che gli animali bruti sentano e percepiscano; che richiamino le percezioni; dunque egli è chiaro che gli animali irragionevoli hanno idee. Ma essi mancano di giudizio; vale a dire hanno idee, ma non sanno confrontarle tra loro; non ne sanno vedere la convenienza o discrepanza. Dissi in secondo luogo che non ci è percezione intellettiva. La percezione è un atto dell'anima che precede l'intelletto e non viengli dietro. Quando l'intelletto ha operato od opera attualmente, si ha il pensiero, non la percezione. Può forse concedersi il dire percepire il pensiero, pensare il pensiero? Si continua nel pensiero, si rende più attivo colla riflessione, ma è pur sempre pensiero. Sensazione non si può scambiare con percezione del senso. La percezione può succedere, e sovente succede alla sensazione: ma sono cose diverse. Nella sensazione l'anima è passiva, nella percezione è attiva; si può richiamare la percezione senza la sensazione. Da quest'ultimo effetto ne risulta che vi sono percezioni non sensibili, perchè non precedute da sensazioni; non intellettive, perchè non opera ancor l'intelletto, nè sempre opera. E quali sarebbero le suddette percezioni? Sarebbero quelle che sono richiamate dalla fantasia e dalla memoria. Potrebbero perciò appellarsi fantastiche, ovvero pure. Il termine di *sentimento* per rappresentare la coscienza della propria esistenza non parmi adatto; perchè può essere equivoco. Sentimento ora importa senso; perciò si dice sentimento esterno, se si parla dell'impressione fatta dagli agenti esterni sugli organi sensorj esterni; sentimento interno, se si voglia dire il mutamento che avviene nel comune sensorio, o, per dir meglio, nell'anima per lo ministerio del comune sensorio; sentimento istintivo, se si ragioni di que' sensi che servono alla vita organica e alla perennità della specie: e talvolta per sentimento s'intende solo il sentimento interno, o conscienza: in altri casi quel vocabolo esprime il fondamento delle tendenze morali. Converrà dunque sfug-

gire ogni ambiguità; e poichè Rosmini qui intende di ragionare del sentimento della propria esistenza, sentimento puro, istintivo, nè dipendente da riflessione, dicasi co' moderni fisiologi cenestesi. Se non che egli, dopo aver detto che l'idea dell'ente non procede dal sentimento, ossia dalla sensazione della propria esistenza, soggiunge tosto che il sentimento interno dell'*io* vuol essere distinto dalla percezione intellettiva dell'*io*. In questa seconda proposizione il sentimento non si può riferire alla cenestesi; ma è un sentimento relativo alla vita sensitiva, e non più alla sola organica. Per sentimento interno dell'*io* non si può intendere altro che l'atto per cui l'*io* percepisce. L'*io* qui si considera sotto due aspetti: come percipiente, e come percepito; in altri termini, la nostra anima può far sè oggetto di sè stessa, o, per parlar secondo il linguaggio delle Scuole, è soggetto ed oggetto. Il nostro Autore ha queste tre proposizioni: 1.° il sentimento dell'*io* è innato; 2.° l'idea dell'ente è innata; 3.° l'idea dell'*io* è acquisita. Dappoichè aveva posto per base del suo sistema ideologico, che l'idea dell'ente è primitiva e fondamentale, doveva di necessità inferirne che l'idea dell'*io* fosse acquisita e secondaria; perchè per avviso di lui nell'idea dell'*io* vi sono due elementi: l'idea dell'ente in generale ed indeterminato, e l'idea dell'ente determinato *io*; ovvero l'idea dell'*io* ha per sostegno l'idea dell'ente, e per accidente il carattere particolare dell'*io*. Qui appunto è dove non posso soscrivermi a lui. Io credo che l'*io* possa sentire e percepire sè stesso; possa sentire e percepire oggetti esterni. Quando ha raccolto molte immagini, può confrontarle; separare ciò che è particolare a ciascuna, e in tal modo pervenire a conoscere ciò che è comune; e fie l'ente. Dunque l'idea dell'ente sarebbe preceduta da molte idee, fra le quali vi sarebbe l'idea dell'*io*. Il sentimento dell'*io*, per confessione di Rosmini, è innato; e come dunque a questo sentimento dell'*io* non potrà suc-

cedere l'idea dell' *io*, senzachè vi si frammetta l'idea dell'ente? La sensazione corporea non contiene l'idea dell' ente: si concede. Vorrei pure che avesse detto percezione sensibile; perocchè nella sensazione l'anima è passiva. Si concede che la percezione sensibile non contiene l'idea dell'ente; perocchè l'idea dell' ente è assai più che semplice percezione considerata in generale. Ma non se ne può dedurre la conseguenza di Rosmini. Ma prima di dimostrarlo, dobbiamo ancora discutere le altre parti della proposizione. La riflessione, propriamente parlando, spetta all'intelletto. Il farsi a sentire in tutta sua forza un'impressione, a rendere in pari modo intensiva la percezione, non si può giustamente appellare riflessione. Agli animali bruti si attribuisce la facoltà (non volontaria, ma istintiva) di rendere intensive le sensazioni e le percezioni sussecutive; ma non si attribuisce loro veruna riflessione; non si attribuisce loro nemmanco l' attenzione. Talvolta si dice, ma solo figurativamente, che porgono attenzione al suono, al canto e simili. Ma quando si parla colla severità voluta dalla filosofia, debbesi dire che le impressioni veementi dilettose attraggono a sè gli animali con più forza che le deboli. La riflessione è più che l'attenzione. Questa suppone una maggiore attività del percepire; quella importa attività dell'intelletto. Tutte le idee acquisite hanno l'idea dell'ente; ma non ne segue che questa sia innata e primitiva. Se non che la proposizione vuol essere modificata. La prima idea acquisita non contiene ancora l'idea dell'ente; ve ne vogliono almeno due. Ho detto che l'idea dell'ente è dedotta per l'anima dal confronto di più enti determinati; ora non può esservi confronto quando non ci è che un oggetto. Ma qui si avverta che anche l'*io* può far sè oggetto. Supponiamo un adulto che non avesse mai avuto veruna percezione. Tocchi un corpo; prova una sensazione, e giudica che ci è un corpo che non è lui. Aggiungasi ancora che nell'uomo in-

dividuo possono esservi due oggetti; cioè l'*io* ed il corpo. Ma si può ancora andar più oltre. L'*io* soggetto può concepire l'*io* oggetto; ma quest'*io* oggetto racchiude in sè più oggetti; l'*io* intelligente, l'*io* ragionante, l'*io* liberamente volente. Qui Rosmini ci dà un'idea più ragguagliata di ciò che sia riflessione, dicendoci che è un'operazione della ragione; ossia quell'atto con cui la mente si fa ad esaminare le idee. Dobbiamo tuttavia fare alcune considerazioni sugli animali irragionevoli. Stabiliamo queste proposizioni: 1.° i bruti hanno idee; 2.° hanno un'ombra di giudizio limitatissimo; 3.° hanno un'intelligenza passiva; 4.° hanno un'intelligenza attiva limitatissima; 5.° non hanno la ragione. Prego il mio lettore a pesare tutte le condizioni che appongo alla mia proposizione; perchè certi principj, pigliati nel senso generalmente adoperati, appajono, anzi sarebbero contrarj a quanto ci insegna la Religione; ma attentamente considerati, si troveranno affatto conformi a' dogmi di lei. 1.° Idea nel vero senso è immagine; i bruti hanno nell'anima loro l'immagine degli oggetti: dunque hanno idee. 2.° I bruti confrontano le sensazioni, confrontano le idee, che sono immagini di ciò che fu rappresentato da' sensi; dunque hanno un chè di giudizio; ma questo giudizio è limitatissimo; è circoscritto a due vicinissime, immediate sensazioni ed idee. 3.° Gli animali mostrano una maravigliosa sagacità istintiva; ma non è propria loro; essi non fanno che seguire la norma che loro diede il Creatore. Troviamo nelle Sagre Scritture ora che Iddio diede l'intelligenza agli animali, ed in altri luoghi che negò loro l'intelligenza. Possiamo facilmente conciliare le due proposizioni con dire che hanno un'intelligenza passiva. Insomma per intelligenza degli animali debbesi intendere l'istinto. Dunque dove si attribuisce agli animali l'intelligenza, s'intende l'istinto; e dove è loro negata, si vuol dire che non hanno l'intelligenza propria ed attiva, esclusiva dell'essere ragionevole. 4.° E tuttavia io posi che

non si può interamente negare ogni qualsiasi grado e modo d' intelligenza attiva. Non vediam noi che i cani ed i gatti non si rivoltano contro i fanciulli? Il padrone punisce il suo cane quando gli fu disubbidiente: esso prende le battiture, nè muove verun lamento. Egli il batta a capriccio: esso esprimerà con latrati la sua difesa. Non è questo un chè d' intelligenza? 5.° Ma quello che manca agli animali è l' intelletto progressivo e compito, la ragione. Essi non sono capaci di riflessione, di astrazione; non riconoscono il Creatore: non fanno progressi nella sagacità; non fanno scoperte: non conoscono doveri; non sono liberi nelle loro determinazioni ed azioni: insomma, sono incapaci di merito e di demerito. Rosmini parmi far divario tra intelletto ed intelligenza. Riguarda l'intelletto, come vedremo altrove, qual senso particolare; e qui dice che l' intelligenza è un atto. Dunque tra intelletto ed intelligenza vi sarebbe la stessa relazione che tra senso della vista e la vista, ossia tra senso ed esercizio di senso. Non vedo come non sianvi facoltà o solamente attive, o solamente passive. Non veggo la legge di una costante associazione di due facoltà, una passiva e l' altra attiva. L' unica facoltà passiva dell' anima è la sensazione; tutte le altre sono attive.

Non veggo come noi non possiamo avere altra percezione intellettiva, che di noi stessi e de' corpi. Se percezione intellettiva suona idea, egli è chiaro che noi abbiamo percezione intellettiva di enti diversi da noi stessi e da' corpi. Abbiamo idea di Dio, idea delle pure intelligenze, idea di cose astratte. Per percepire si richiede la facoltà di percepire, e un chè da percepire: ma questo chè non opera sempre su di noi, ossia non è sempre attivo. Nell' immaginazione volontaria e nella memoria noi ci rappresentiamo un chè, ma noi siamo gli attivi. È ben vero che dappoichè ce lo abbiamo rappresentato, esso diventa attivo, e noi passivi. Il che fa vedere come l' azione e la passione spesso si av-

vicendino tra loro, o, per dir meglio, ciascuno de' due elementi mentali si trasformi: l'attivo si trasformi in passivo, ed il passivo in attivo. Non si può negare che nella sensazione noi siamo consapevoli che ciò che ci impressiona non è noi: e questa conscienza si può già riguardare come un giudizio. Tuttavia non si usa di dir così. Al giudizio vi vogliono due idee, e il loro collegamento fatto dallo spirito. Ma anche quando volessimo aver per giudizio la conscienza che ci è alcunchè diverso da noi, che impressiona noi, dovremmo pur sempre avvertire che qui vi ha due parti: nella prima non facciamo altro che sentire e percepire: nella seconda, riflettendo sulla sensazione, giudichiamo che la cagione per cui proviamo la sensazione non è in noi. Rosmini qui, come ad ogni piè sospinto, ripete la proposizione: Esser l'idea dell' ente innata in noi. Al che non assentiamo, e ne abbiamo già altrove svelati i motivi. Ma per ora ammettiamo che l' idea dell' ente sia innata, per esaminare le altre proposizioni dell' Autore. L'adesione dell' idea dell' ente allo spirito non può costituire l' intelletto e la ragione. L'intelletto è il senso che percepisce l'idea dell' ente; la ragione poi considera tutte le relazioni dell' ente. Mi parrebbe che la cosa sarebbe più chiara, se dicessimo così: Lo spirito è dotato d'un senso interiore, per cui vede l'ente; questo senso interiore chiamasi intelletto; l' ente sta di continuo presente all' intelletto: l'immagine è l' idea; e veramente le due voci sono sinonime: lo spirito, dopo aver concepito l'ente, lo esamina: e la facoltà con cui fa questo esame dicesi ragione. Per ammettere un'attività nello spirito, non è punto necessario che l'idea dell' ente sia innata. Supponiamo una serie di sensazioni. La prima sensazione non potrebbe far altro che indurre una percezione isolata, che si potrebbe riguardare come un' attenzione dello spirito alla sensazione: succede una seconda sensazione: la percezione sussecutiva alla medesima non sarà più semplice, ma avrà relazione

colla prima sensazione e percezione: ne farà un confronto. A misura che si moltiplicheranno le sensazioni, le percezioni avranno sempre più relazioni. Dappoichè vi sarà un certo numero di percezioni, noi passiamo a considerare ciò che è comune, e ciò che è individuale: in tal modo ci facciamo l'idea dell'ente. Ciò posto, non si può più dire che l'intelletto vegga di continuo l'ente sin da principio: e se poc'anzi abbiamo supposto questo, abbiamo avvertito che il facevamo soltanto per dimostrare che, anche posta questa supposizione, non ci parevano nullameno reggere le altre. L'interpretazione che Rosmini dà alla tavola rasa è di soverchia larghezza. Raso non esprime un chè contenente qualche immagine: od almeno dal complesso della dottrina degli antichi non risulta che ammettessero l'idea dell'ente come la tela di un quadro. L'idea dell'ente non è così semplice: tanto più se si voglia innata. Interroghiamo un fanciullo, od anche un adulto incolto, che intenda per ente: non sapranno che rispondere. Ma se noi gli ajutiamo e facciamo loro fare un esame comparativo di tutti gli oggetti, perchè infine ci dicano che cosa vi sia di comune in essi, a poco a poco verranno a dirci che comune è l'essere. Se noi gl'interroghiamo se l'idea dell'ente la sentissero in sè prima di aver contemplati più oggetti, non so se terrebbero la sentenza di Rosmini. Ci piace quanto e' propone dell'intelletto come senso, e della differenza che vi passa tra intelletto e ragione: ma non conviene assimilare in tutto e per tutto il senso intellettuale e i sensi esterni. Questi non possono operare senza uno stimolo che gl'impressioni: al contrario il senso intellettuale si crea l'ente per poi contemplarlo: i sensi corporei sono comuni all'uomo ed a' bruti: il senso intellettuale è proprio dell'essere intelligente: l'anima de' bruti sente, percepisce, ha immagini od idee: ma non ne crea di sue: non crea perciò neppur quella dell'ente. L'ente percepito dall'anima non si può aggiustatamente chiamare idea,

intellezione, sentimento, sensazione intellettuale. Idea esprime immagine; gli animali irragionevoli hanno immagini: dunque hanno idee. Intellezione non è l'ente percepito dall'anima; ma è l'atto con cui l'anima percepisce l'ente. Sentimento e senso sono sinonimi. L'intelletto, secondo lui, è senso: dunque non si può dire che l'ente percepito sia il sentimento. La vista è un senso corporeo: la luce è lo stimolo che impressionando l'organo visorio produce la vista. Non diciamo che la vista sia la luce percepita dall'occhio: ma diciamo che la vista è l'atto con cui la retina è impressionata dalla luce. Sensazione e percezione differiscono essenzialmente tra loro. Nella sensazione l'anima è passiva; nella percezione è attiva. Ma l'intelletto è attivo nel percepir l'ente: dunque dovrebbesi dire percezione intellettuale. Se non che abbiamo altrove notato che l'azione dell'intelletto dovrebbe avere un nome particolare; perocchè siamo avvezzi a dare il nome di percezione al primo atto dell'anima, il quale sovente succede alla sensazione. Il termine di *essenza* si suole adoperare ad esprimere l'intima natura delle cose: e poichè non possiamo arrivare a conoscerla pienamente, si suole con certa larghezza chiamare essenza il complesso degli attributi proprj. Tra concepir niente e non concepire avvi divario. Concepire importa una cosa che si possa concepire: non concepire esprime una facoltà inattiva. Non ripugna che una forza o facoltà sia inattiva: ma ripugna che essendo attiva nulla produca: azione importa atto, cioè effetto. Qui però osserveremo che l'intelletto non è mai inattivo, dappoichè incominciò ad essere attivo. Le tracce delle percezioni si conservano: e questo è attività. Rosmini fa differenza tra intelletto ed intendimento: l'intendimento è l'azione dell'intelletto. La distinzione è apposita: ma avvertiamo che sovente si scambiano. Se non che anche i fisiologi scambiano la facoltà di sentire coll'atto suo: infatti dicono senso visivo la facoltà di vedere. Supponiamo una persona cogli occhi

serrati: interroghiamola se abbia il senso della vista: risponderà che sì; eppur non vede. I fisiologi chiamano stimolo tutto ciò che può impressionare i tessuti organici: ma si noti che non tutti gli stimoli inducono sensazione. Il sangue impressiona il cuore, il fa battere; dunque è stimolo: eppure non eccita sensazione. Vi ha poi alcune parti, le quali impressionate da' rispettivi stimoli inducono sensazione; perciò eglino ammettono due vite: chiamano vita organica il complesso delle funzioni di cui l'anima non è punto consapevole, e cui non può governare: danno all'altra il nome di vita animale; a quella cioè di cui siamo consapevoli, e le cui funzioni sono governate dalla volontà. L'anima può impedire il dolore, od almeno siffattamente oscurarlo, che non si percepisca quasi più. Il che può fare in due modi: primieramente col divolgere l'attenzione: in secondo luogo coll'aumentar l'energia del comune sensorio; per lo che il dolore si attutisca, e cessi. Concediamo a Rosmini che il primo modo è il precipuo: ma soggiungiamo che il secondo può aver luogo, ed è indubitabile. Egli è legge dell'economia animale, che quando un organo è attivissimo, gli altri divengano pochissimo attivi, e per quel che appare, affatto inattivi. Dunque la volontà può indurre la massima attività nel comune sensorio, cosicchè non senta più il dolore. Ma qui mi si potrebbe opporre che l'anima opera per lo ministerio del comune sensorio, e che per conseguenza la maggiore attività dovrebbe accrescere il dolore anzi che cessarlo. Al che rispondo che vuolsi ragguardare al modo dell'esercizio del comune sensorio. Se l'anima facesse attenzione al dolore, certamente il sentirebbe di più: ma se ella diriga l'attenzione ad altro oggetto, avviene il contrario. Ma qui confesso che entriamo nella sentenza di Rosmini. Io tuttavia osserverò che vi sono due cagioni: una, la direzione dell'attenzione ad altro oggetto: e l'altra, l'aumento di energia. A confortare la mia proposizione, recherò in mezzo due esempli. Archimede, tutto assorto

nelle sue speculazioni, nulla vide, nulla udì nell' eccidio della sua patria. L' Alighieri da lunga pezza aspettava un libro: gli fu arrecato, mentre in sulla piazza aspettava fra la calca del popolo uno spettacolo: si mette a leggere: incomincia e termina lo spettacolo: ed egli fu pienamente insensibile. Mi avveggo che anche i due evenimenti non ravvalorano abbastanza la mia proposizione: aggiungerò impertanto un altro argomento. L' oppio attutisce il dolore: e perchè? Perchè aumenta l' energia del comune sensorio. E poichè mi si potrebbe nuovamente fare la prima obbiezione, dirò che il dolore quasi sempre è da debolezza. Il veneratissimo mio professore Canaveri insegnava che il dolore è sempre da atonia: io qui mi limito a dire che sovente è così. Se poi si voglia considerare il dolore non solamente in sè stesso, ma relativamente a' suoi effetti, non vi ha dubbio che consuma la vitalità, ed apporta debolezza. Tuttavia la volontà può per qualche tempo aumentare l' energia del comune sensorio. Rosmini dà alla cagione prossima un significato diverso da quello de' medici. Questi, per cagione prossima od efficiente, intendono quella che di necessità produce il suo effetto: ed alcuni, per meglio rappresentare il necessario legame tra la cagione e l' effetto, giungono a dire che è lo stesso effetto. Questi secondi non sono accurati: veramente l' effetto non può mai esser confuso colla sua cagione. Lascisi dall' alto libera una petra: cadrà al suolo: mentre cade, trovansi insieme la cagione, cioè la gravitazione, e l' effetto, ossia il moto verso il centro della terra. Tuttavia niuno dirà che sieno la medesima cosa: infatti appena il sasso è al suolo, non si muove più; ma non perde con questo la gravitazione. Ora, venendo a noi, egli è chiaro che la cagione efficiente delle sensazioni è l' anima. Il corpo non ne è che lo strumento. Tutto al più converrebbe dire che cagione efficiente delle sensazioni è l' anima attiva in organi sensitivi. Non basta dir corpo; non basta dir corpo vivente: è necessario stabilire la sen-

sibilità. Difatto non tutti i viventi sentono: non tutte le parti degli esseri senzienti sono sensitive: o si parla del corpo vivente, o de' corpi stranieri ad esso: nel primo caso dobbiamo attribuirgli eziandio forze vitali; nel secondo anche qualità per cui impressioni il corpo vivente, cioè qualità di stimolo. Sogliono bene i fisiologi dividere gli stimoli in meccanici, fisici, chimici: ma questo modo di dire addomanda interpretazione. Non si riguardano sotto il rispetto dello stimolare, ma sotto quello che hanno independentemente. Del resto non si può rivocare in dubbio che lo stimolare è un effetto di proprio genere: infatti gli stimoli sono relativi alle varie parti; il che non compete alle cagioni fisiche, chimiche, meccaniche. Una data massa che si muove con data celerità produce sempre la stessa quantità di moto. Un corpo che abbia un dato peso, l'ha sempre, seppure non venga alterato. Un acido esercita sempre la sua affinità su una data base. Non è così degli stimoli. La luce impressiona l'occhio, e nulla affatto gli altri organi sensorj. La vita non dipende dall'anima come sua cagione efficiente. Vi ha una vita straniera al sentimento fondamentale, ed alle sensazioni particolari. Non tutti i nervi sentono nello stato di sanità. I nervi sono diffusi per tutto il corpo: molte parti non sentono: i nervi di dette parti non possono riguardarsi come inutili: servono dunque alla vita organica. Il sentimento fondamentale di Rosmini è la cenestesi de' moderni fisiologi. L'anima è puro spirito. È manifesto che si serve del corpo come strumento: è certo che l'integrità del cervello è necessaria alla sensazione: ma non si può dire con tutta esattezza che l'anima sia contenuta nel corpo, o contenga il corpo. Sono modi di dire di che siamo astretti a valerci: del resto vogliono essere interpretati. Non siamo alieni dall'opinione di Rosmini, effettuarsi la sensazione nelle parti esterne, e non nel solo comune sensorio: ma rimane saldo il principio, essere necessaria l'integrità del cervello, l'integrità de' nervi che stabiliscono

comunicazione tra esso e gli organi sensorj, acciocchè possa aver luogo la sensazione. È vero che dopo l'amputazione d'una parte, per esempio d'una gamba, si sogliono provare gli stessi dolori, e si riferiscono alla gamba che non ci è più: ma questo fenomeno proverebbe solo che il comune sensorio ha una parte, anzi la precipua, nelle sensazioni; e che conviene molto attribuire all'associazione delle percezioni e delle idee. Se non che quel fatto che invocano coloro i quali al solo comune sensorio assegnano la facoltà di generare le sensazioni, si può ritorcere contro di loro. Si può domandare: E perchè mai, dopo che la gamba non ci è più, ad essa riferiamo il dolore, e non al capo? Nelle sensazioni non siamo tosto consapevoli qual sia l'organo che senta. Noi siamo impressionati dalla luce e dal suono: non sapremmo tosto distinguere se vediamo per l'occhio ed udiamo per l'orecchio: presuppongo che l'impressione non sia troppo gagliarda da produrre dolore: nel qual caso saremmo al certo tosto consapevoli. Chiudiamo l'occhio: non vediamo più, udiamo ancora il suono: di qui conchiudiamo che l'occhio vede e non ode. Turiamo le orecchie: non udiamo più: di qui conchiudiamo che l'orecchio è l'organo uditivo.

# DISCORSO XXXI.

---

**ROSMINI.**

## I.

Qual è il criterio della certezza? Come debbesi applicare alle umane cognizioni? Questi due punti si propone a discutere il valoroso Rosmini. Nell' uomo vi sono: 1.° le sensazioni; 2.° l'idea dell'ente; 3.° una forza che insieme le unisce. Si ha così la percezione intellettiva. Lo spirito vi riflette, ne cava idee, le congiunge, le disgiunge. Si ha così il giudizio ed il raziocinio. Questi sono i fonti delle umane cognizioni. Nella cognizione vi ha il puro formale e il misto di materia e di forma. Altro è certezza, ed altro è verità. La certezza è una persuasione ferma, ragionevole, conforme alla verità. Può esservi verità senza certezza. Sinchè dubitiamo d'una verità non ne abbiamo la certezza. La verità debbe di necessità trovarsi in qualche intelletto; ma non esiste di necessità nell' intelletto umano. Altro è verità ed altro persuasione. Si può aver la persuasione di cosa falsa. Infine alla certezza si richiede un motivo ragionevole o ragione produttrice della persuasione. La certezza ha due principj: 1.° principio dell' essere; 2.° principio di conoscere. Rosmini adotta i termini delle Scuole: *Principium essendi, Principium cognoscendi.* Il principio dell'essere è una proposizione che esprime ciò che costituisce la verità. Il principio di conoscere è una proposizione che esprime un segno certo della ve-

rità. Il primo principio viene pur detto dall'Autore intrinseco, e l'altro estrinseco alla proposizione. La verità, presa nel senso più esteso, si può definire: L'esemplare delle cose. Vi ha divario tra verità e cose vere. La verità è l'esemplare; e le cose vere sono copie simili all'esemplare. Dicendo verità d'una cosa, intendiamo ciò che essa ha di somigliante coll'esemplare. Niuna cosa può servir di esemplare, se non è pensata. Dunque l'esemplare è di necessità un'idea: dunque la verità è l'idea esemplare delle cose. E poichè vi possono essere molte idee esemplari delle cose, ne segue che molte possano essere le verità. Intanto vi ha un'idea esemplare universale: ed è l'idea dell'ente. I primi principj del raziocinio sono universalmente noti per una loro virtù intrinseca; perciò diconsi concezioni comuni. Il complesso delle concezioni comuni e delle loro immediate conseguenze costituisce ciò che dicesi senso comune. Non confondasi il senso comune colle credenze comuni e colle tradizioni: perocchè queste possono esser credute non per ragionevole persuasione, ma solamente per essere state tramandate di generazione in generazione. Vi ha taluni che protestano di non poter conoscere i primi principj: ma e'sono mentitori. Si è avvertito che la percezione dell'essere od ente è un fatto. Ma questa percezione dell'ente non ci fa conoscere cose diverse da noi; è necessario che vi sieno cose le quali sussistano in sè. Noi applichiamo l'idea dell'ente alle cose sussistenti; e quell'applicazione dicesi oggettività assoluta dell'ente. Ma come mai lo spirito concepirà il vincolo che esiste tra l'idea dell'ente e le cose sussistenti? Per rispondere alla questione, conviene prima conoscere l'origine delle idee. Qui Rosmini ripete in breve i principj fondamentali di sua dottrina. Nell'acquistare un'idea noi diamo una parziale determinazione all'idea dell'ente. Siffatta determinazione vien detta materia della cognizione. Questa materia è dal nostro Autore compresa sotto la denominazione generale di *fatto*.

Nel conoscere un fatto vi ha due elementi: 1.° l'atto del conoscere; 2.° il fatto od oggetto. Il sentimento, o la materia del sentimento, se questa è materiale, è un fatto sentito e non inteso. Il sentimento è incognito a sè stesso; ce ne facciamo un'idea per astrazione. Egli è indubitato che il sentire differisce dal conoscere: e veramente l'atto del conoscere non può confondersi coll'oggetto che si conosce. La materia della cognizione è di due specie: una è l'attività dell'essere; l'altra l'attività del sentire. L'uomo ha il sentimento fondamentale, e la vista dell'ente od intelletto. Qui abbiamo già la materia prima ed originaria: modificando questa materia prima, si ha la materia acquisita. Rosmini stabilisce il principio universale d'ogni applicazione della ragione a'fatti rappresentati dal sentimento; ed è questo: Il fatto conosciuto dee formare un'equazione colla forma della ragione. L'idea dell'ente è imperfetta; per renderla perfetta è necessario di fissarne i limiti. Ma noi non possiamo per natura conoscere i termini dell'ente: l'ente adunque è indeterminato, universale. Vediamo l'ente ne'suoi principj, ma non ne'suoi termini. Il sentimento e qualche sua modificazione è uno de'termini dell'ente. Ma un sentimento può cessare e rinnovarsi. La percezione dell'ente in un sentimento appellasi percezione individuale. Considerato il sentimento possibile a rinnovarsi un infinito numero di volte, ma pur infine limitato, abbiamo l'idea della cosa, ossia la sua essenza. Quel termine tuttavia non è assoluto; dunque l'essenza si può definire: La determinazione incompleta della cosa. La determinazione dicesi pure attuazione. L'ultimo termine dell'ente è la sussistenza. L'essenza è la cosa in potenza, l'essere iniziale della cosa; la sussistenza è l'atto completo dell'essere. Certe cose noi le percepiamo; altre le deduciamo, mediante il raziocinio, da quelle che abbiamo percepito. Non percepiamo, durante questa vita, che noi stessi ed i corpi. Il sentimento dell'*io* è fondamen-

tale: non procede da altre sensazioni, ed è necessario in tutte le sensazioni. La percezione dell'*io* si fa con un semplicissimo giudizio, con la stessa conscienza. Nella percezione dell'*io* avvi i due termini: l'idea dell'ente, ed il soggetto. La percezione de' corpi non è più così semplice. Sentiamo un'azione fatta in noi; l'attività d'una sostanza esterna in noi: ma non conosciamo con tutto questo la sussistenza di detta sostanza: sappiamo che opera su di noi, ma non sappiamo qual essa sia. Propriamente parlando, percepiamo la passione, e non l'azione; o, meglio, percepiamo l'azione come passione. L'intelletto è quello che converte la passione in azione; ossia conosce che l'agente è diverso da sè. Gli enti soprasensibili, quelli cioè che non si percepiscono, ma si deducono col ragionamento, sono di due specie: gli Angeli e Dio. Qui Rosmini avverte non esser suo pensiero di dimostrare che l'esistenza degli Angeli possa essere conosciuta dalla sola ragione; ma solo di notare che anche quando la ragione non fosse sufficiente a dimostrarne la sussistenza, potremmo nullameno farcene un'idea. La cognizione degli esseri soprasensibili comprende due cose; vale a dire l'idea di loro, e il giudizio di loro sussistenza. La concezione di detti esseri procede dall'idea dell'ente, e dall'astrazione dell'idea delle cose percepite. L'essere più vicino agli esseri soprasensibili è l'uomo. Facciamo astrazione del corpo umano; ci faremo l'idea dell'intelligenza pura, ma creata: facciamo astrazione del creato; avremo l'idea di Dio. L'esistenza di Dio si può provare in più maniere. Prima si è la necessità di ammettere una cagione prima. Ciò che si pensa nell'idea delle cose, nomasi, come si è detto, essenza. Dunque vi ha tante essenze quante le cose di cui abbiamo idea. L'essere è verità; dall'essere procedono tutte le idee; dunque tutte le idee sono vere. L'errore non è nelle idee, ma nel giudizio che portiamo delle idee. Nella percezione dell'essenza vi ha due parti: una soggettiva, e l'altra oggettiva. Il

massimo grado di cognizione l'abbiamo dalla percezione. L'errore non è nè dalla parte soggettiva, nè dalla parte oggettiva, ma dallo scambiar l'una coll'altra. Per non commettere questo scambio, conviene esaminare che cosa non riceviamo da noi stessi; abbiamo così la parte oggettiva: la percezione dell'essere è percezione della verità; infatti è oggettiva. Tuttavia può aver diversi gradi di luce. Le cognizioni si dividono in positive e negative. Il termine di *cognizione negativa* addomanda interpretazione; chè niuna cognizione si può dir propriamente negativa. Per cognizione negativa si esprime quella che si ottiene non per la percezione delle cose, ma per una relazione o naturale od arbitraria. Vuolsi ricercare la cagione e la natura degli errori; sovente queste due condizioni si confondono, e tuttavia sono diverse. La natura dell'errore è lo sbaglio dell'intelletto: l'atto dello sbaglio è la cagione dell'errore. Due sono le cagioni: la prossima e l'ultima; esse però sono legate tra loro. La cagione ultima è la vera ed efficiente. Si sogliono attribuire errori a' sensi ed all'immaginazione. Questo è inesatto; l'errore non compete che all'intelletto. L'operazione dell'intelletto che erra si è il giudizio. Le percezioni, le idee che immediatamente ne procedono, dette dagli antichi apprensioni semplici, sono operazioni della natura intelligente, che non erra giammai; dunque l'errore debbesi ascrivere a' giudizj che vengono in seguito alle percezioni. In questi giudizj posteriori o secondi unisconsi due idee: l'unione delle due idee si può chiamar sintesi. Il far male la sintesi costituisce l'errore. Una cagione frequentissima di errori si è il dare un vario senso, una varia estensione alle parole. Vuolsi ammettere la distinzione tra cognizione diretta e cognizione riflessa. Le cognizioni prime dell'uomo, che procedono immediatamente dalle sensazioni, e sono involontarie, costituiscono la cognizione diretta. Quelle poi che vengono dietro a quelle, e sono volontarie, formano la cognizione riflessa. La prima non è soggetta ad errore: ma sibbene la se-

conda. La cognizione diretta è solo sintetica: la cognizione riflessa è sintetica ed analitica. Tertulliano diede alla cognizione riflêssa il nome di ricognizione. Di qui si deduce la differenza che passa tra la cognizione popolare e la cognizione filosofica: quella è sintetica; questa è analitica. L'analisi è il punto da cui prende le mosse il filosofo. Ma Rosmini avverte un altro grado di scienza, oltre alla popolare ed alla filosofica: la chiama scienza diretta. La scienza puramente diretta è il primo grado; ed è quella che procede dalle sensazioni, e per nulla dall'intelletto: la scienza popolare nasce già da una prima riflessione; la scienza filosofica da una seconda riflessione. Qui la condizione di prima e seconda non si riferisce al tempo, ma bensì agli oggetti rispettivi. La scienza puramente diretta è quella che non è soggetta ad errore. Non è più così della scienza popolare. Il carattere della cognizione diretta è l'universalità: il carattere della cognizione riflessa è la particolarità.

Dopo avere esaminato la materia dell'errore, passa Rosmini ad investigarne la cagione. Incomincia dalle cagioni occasionali. Esse sono relative in parte all'intelletto, in parte alla volontà. L'intelletto può infingere che una cosa non percepita sia quella che è percepita; scambia dunque la cosa. La volontà può eccitar l'intelletto a far quel falso giudizio. L'essere ragionevole è dotato di una volontà libera, o, come pur si appella, libero arbitrio. Tuttavia non può in un modo assoluto francarsi da certe leggi; e così pur l'intelletto ha sue leggi. L'intelletto non può confondere cose affatto dissimili. Dunque una cagione occasionale dell'errore si è la similitudine delle percezioni; sieno desse vere o immaginarie. La volontà ha questa legge: non può non inclinare a cosa che le si rappresenti come un maggior bene. A farla credere tale conferiscono più condizioni; come l'istinto, l'immaginazione, le passioni, l'abito, il grado di cognizione intellettiva, il grado di cognizione oggettiva. Dunque

cagione occasionale dell'errore per parte della volontà è l' inclinazione ad eleggere quello che è conforme a detta inclinazione; epperciò reputato per vero. Alle verità evidenti, quali sono le geometriche, noi non possiamo resistere a dare il nostro assenso per due fortissimi motivi: il primo si è l'evidenza; l'altro il non aver la volontà verun interesse che la faccia resistere all' intelletto, ed eccitarla ad altro giudizio. Il nostro assenso può esser pieno in qualche modo, e tuttavia provvisorio. Rosmini con tale espressione intende quell' assenso in cui l' intelletto piglia già un partito, ma però con intendimento di ritornare a nuova disamina. Quando non ci è questa condizione di riserba, si può dire assenso assoluto. L'errore si può dividere in formale e materiale: error formale è quello che procede dalla volontà libera; error materiale è quello che procede da cagioni che non sono in noi. Egli è manifesto che l'uomo può sfuggire l'errore formale. Ma si domanda, se possa egualmente sfuggire l' errore materiale. Il nostro Autore risponde che può, solchè abbia credenza di un Dio. E' soggiunge che l' esistenza di Dio è una immediata conseguenza della forma della ragione; tanto più se vi si aggiunga la percezione dell'universo, per cui si abbia quella prima riflessione la quale costituisce la scienza popolare. L'errore materiale può aver luogo nelle sole scienze fisiche e matematiche; l'errore formale nelle sole scienze metafisiche e morali. In tal senso vogliono essere interpretati i filosofi e teologi, quando dicono che le verità sono manifeste a ciascuno, e, solchè il voglia, può pervenire a conoscerle. Qui intendono le verità necessarie, le verità metafisiche e morali. Ogni qualsiasi errore importa confusione nell' intelletto. La volontà può indurre l' intelletto a dare il suo giudizio, mentre le idee non sono ancora nel debito grado di purezza, ossia distinzione. Vi ha due persuasioni: l' una naturale e spontanea; ed è quella che si ha de' primi principj: l'altra è

persuasione riflessa; ed è quella che procede dall'intelletto e insieme dalla volontà. Le parti dell' intelletto e della volontà non sono sempre pari. Quando la proposizione è formalmente falsa, la parte della volontà è maggiore. Se l' intelletto vede una necessità nella proposizione, si ha l'evidenza intellettuale. Ma suppongansi molte proposizioni di conseguenza, in cui non appaja più veruna necessità; in tal caso conviene esaminare se la proposizione di conseguenza sia legata colla prima proposizione o principio supremo. Se la proposizione di conseguenza sia evidente per sè, si ha l'evidenza apodittica; se sia sol contingente, si ha l'evidenza ipotetica. Necessario è ciò di cui non è possibile l'opposto; contingente è ciò di cui l'opposto è possibile. Primo criterio della certezza è l'evidenza intellettiva. È primo perchè non ne ha altri superiori: se vi fosse un criterio superiore, questo sarebbe primo. Apposito è il precetto delle Scuole: *Ratio non est quærenda eorum, quorum non est ratio.* I criterj estrinseci della certezza sono fondati su un segno certo, e non più nella vista dell' intelletto. Parecchi sono i criterj estrinseci della certezza; precipuo si è l' autorità. Quando l' autorità è infallibile, può risultarne una persuasione ancor maggiore della certezza de' primi principj; non già dalla parte dell' intelletto, ma bensì dal lato della volontà. L' intelletto si acquieta sempre più alla percezione. È facile di capire come ci persuadiamo della verità; l' intelletto la vede e l' elegge. Ma come mai possiamo persuaderci dell' errore? Non è pur difficile di comprenderlo. La volontà finge una cosa; l' intelletto non vede tosto se sia vera o falsa, o, meglio, se sia una realtà, od un fantasma: cede all'impulso della volontà; dunque tiene il falso e non-ente per vero e reale. L'errore non è una realtà: è un' ignoranza, e l' ignoranza è una negazione del sapere. Gli antichi avvertirono esservi due maniere d' ignoranza: la semplice, e quella che procede dalla volontà. Alla prima davano il nome

di persuasione di scienza; all' altra quello di negazione di scienza. Rosmini termina il suo *Saggio sull' origine delle idee* con esaminare la forza del ragionamento *a priori*, e con proporre una sua divisione delle umane discipline. Per ragionamento *a priori* si suole intendere quello in cui si procede dalla cagione all' effetto: e per ragionamento *a posteriori* quello in cui si procede dall' effetto alla cagione. Rosmini dà al termine di *ragionamento a priori* una significanza più circoscritta: per cagione non prende l' efficiente od altra della cosa, ma bensì la cagione della cognizione, o, come dicono le Scuole, forma della ragione. Ciò premesso, cerca se si possa ammettere ragionamento *a priori*; e qualora si venga a dimostrare che veramente esista, quali ne sieno i confini. La prima idea è quella dell'ente; dunque ragionamento *a priori* è quello che si fa sull' idea dell'ente. Non si può mettere in dubbio che vi ha nella nostra mente un lume per cui vediamo l'ente indeterminato, senzachè abbiamo già cognizione di enti determinati. Dunque debbesi ammettere un ragionamento puro ed *a priori*. Per assegnarne i confini è necessario vedere tutto ciò che si può conoscere con questo solo ragionamento puro, senza dover ricorrere ad esperienza di sorta, tanto esterna, quanto interna. Conviene distinguere l'essere mentale dalla modificazione della mente. L'essere mentale è un chè per cui la mente è modificata. L' ente non è l' intelletto, ma è l' oggetto dell' intelletto. L' intuizione dell' ente non ci fa punto conoscere veruna cosa sussistente. Dunque col ragionamento *a priori* non possiamo arrivare a conoscere la sussistenza di esseri limitati. Per conoscere questa dobbiamo aver ricorso alla sperienza. Il ragionamento *a priori* ne scorge a' principj logici, ovvero enti ideali. La cognizione che procede dall'idea dell' ente dicesi cognizione *a priori*; se non solo proceda dall' idea dell' ente, ma non abbisogni del soccorso della sperienza, chiamasi cognizione *a priori* pura. Sol due nozioni si riferi-

scono alla cognizione *a priori* pura; vale a dire l'idea d'attività, e l'idea di unità assoluta. Ogni unità procede dall'intelletto. Non può concepirsi l'unità assoluta senza l'idea dell'ente; e tuttavia si considera per astrazione come un chè distinto dall'ente: non è che una negazione di moltiplicità. Applicando noi l'idea dell'ente a' dati della sperienza, si ha la cognizione umana. V'ha tre ordini di cose: 1.° corpi; 2.° sentimenti; 3.° enti mentali od essenze. I corpi e i sentimenti corrispondono a ciò che dicevasi materia della cognizione, e l'essenza a ciò che denominavasi forma. La cognizione *a priori* abbraccia tutto il formale della cognizione. L'ente considerato come fonte della cognizione intellettiva dicesi verità: considerato come prima attività sussistente, nomasi bene o perfezione. E poichè l'idea dell'ente è anteriore ad ogni sperienza, Rosmini conchiude che non possiamo concepirla per mezzo dell'astrazione. L'idea dell'ente si applica a sè stessa; dunque con essa sola si può fare un ragionamento. Sola l'idea dell'ente ci può portare a conoscere l'esistenza di un Dio. L'ente è puramente logico o mentale; ma ripugna che sia una semplice modificazione di noi; dunque dobbiamo inferirne che v'ha un ente fuori di noi, indipendente da noi, non puramente logico; e quest'ente è Dio. Effetto importa cagione: dunque debb' esservi una cagione da cui il tutto proceda. L'ente cagione prima è l'oggetto stesso di nostra mente; non possiamo concepirlo esistente che in una mente: dunque è un ente essenzialmente intelligibile. L'ente supremo non può essere un accidente; dunque è sostanza. Ma questa sostanza è intelligibile per sè, e può similmente esistere nelle menti: dunque è la cagione dell'energia delle nostre menti, e di tutte le nostre cognizioni. Da quanto venne Rosmini esponendo sull'origine e genesi delle idee, deduce la divisione delle umane cognizioni. Debbe mettersi in primo luogo quella scienza che non ne addomanda verun'altra, e che può condurci a tutte le

altre. Prima a concepirsi è la forma; dunque prima sia la scienza della forma. Essa potrà denominarsi scienza pura. Tutte le altre si chiameranno scienze applicate. Scienza della forma e scienza dell'ente suonano tutt'uno. Fra la scienza pura e le scienze applicate si ponga la logica; è pur dessa pura, ma ci insegna ad applicar la scienza dell'ente. Nell'applicazione della scienza pura il primo passo si è di provar sensazioni: queste sviluppano l'intelligenza: dappoichè è sviluppata, conviene tornare indietro, ed esaminare come siasi fatto lo sviluppamento: questo esame farà conoscere che il principio di tutte le cognizioni si è l'idea dell'ente. Nè vale il dire che conviene incominciare da' particolari, e discendere agli universali. L'idea dell'ente è insieme e particolare ed universale. Insussistente pure è l'obbiezione, doversi prender le mosse da un fatto: perocchè o per fatto s'intende ciò che è, o la coscienza; nell'una supposizione e nell'altra l'idea dell'ente debbe dare incominciamento alla sapienza. L'ente non solo è fatto, ma il fatto di tutti i fatti. Il termine di *coscienza* può prendersi in due significati: ora esprime il complesso del sentimento e dell'idea; altre volte solo l'idea. Nel primo senso Rosmini osserva non potersi ammettere due punti di partenza: nel secondo caso avverte che l'ente è senza manco nessuno ciò che è la prima concezione della mente. Il primo passo che dee far l'uomo si è di trovare le cognizioni, e per trovarle debbe incominciare da quell'una che può scorgerlo a trovare le altre. Questo è l'assunto del sommo Rosmini.

## II.

Nell'uomo, come ne'bruti animali, avvi la facoltà di sentire, e quella di percepire: ma nell'uomo vi ha di più l'intelletto. La sensibilità è una cagione per cui la percettibilità si mette in azione, e ne risulta

l'idea. Ma può esservi percezione senza sensazione attuale, ossia prossimamente pregressa. L'azione dell'intelletto vuolsi anzi appellare intellezione, che percezione. In tal modo si conserva il senso generalmente dato al vocabolo *percezione*. Del resto non siamo ritrosi ad adottare il termine di *percezione intellettiva;* ma a patto che si ammetta pure la percezione non intellettiva. Poichè nell'intellezione l'anima è già attiva, anzi lo è già nella semplice percezione, cioè nella percezione non intellettiva, parmi che Rosmini avrebbe potuto dire ragione in vece di spirito. Egli riguarda come fonti delle umane cognizioni il senso, l'idea dell'ente, l'intelletto, la ragione. Io vi aggiungerei il sentimento interno e l'istinto morale. Ciò che egli chiama misto di materia e di forma, l'appellerei anzi composto. Se non che forse tornerebbe opportuno di dare il nome di materia a tuttociò che non è forma; cosicchè si verrebbe a dire che nelle umane cognizioni vi ha due elementi: l'uno materiale e l'altro formale. Non possiamo avere che un tipo od esemplare di ciascun genere di cose: solamente si possono ammettere parecchi esemplari, perchè parecchi sono i generi delle cose. Una data cosa nel suo genere non può esser qual è, e differente da qual è. Sovente per senso comune s'intende ciò che ciascuno può arrivare a conoscere quasi immediatamente col solo lume dell'intelletto, senza dovere aver l'altrui ammaestramento, e senza dovere esercitare il raziocinio. In questo senso comune ha pur gran parte l'istinto morale; epperciò potremmo dire che i principj del senso comune, o suoi mezzi, sono l'attività spontanea dell'intelletto, e l'istinto morale. Si può con Tacito definire il senso comune: *Conscientia generis humani.* A ragione Rosmini appone la taccia di mentitori a coloro i quali protestano di non poter persuadersi di ciò che si ha da molti per verità sentita, per una persuasione della stessa natura. La percezione dell'ente è un fatto; si consente, ma

non è più un fatto che essa sia innata. Se l'idea dell'ente fosse innata, converrebbe dire che nell'acquistare altre idee si limita quell'idea primitiva. Non solamente nel conoscere convien distinguere l'atto del conoscere dall'oggetto che si vuol conoscere: anche nel sentire convien distinguere l'essere che sente dall'oggetto che si sente. L'intelletto, propriamente parlando, è il senso interno per cui si vedrebbe l'ente; tuttavia, come i fisiologi scambiano talvolta senso, facoltà di sentire, anzi pur organo sensorio, così similmente sogliono fare gl' ideologi. L'essenza, nel suo assoluto significato, importerebbe l'intima natura dell'essere, il complesso di tutti gli accidenti, e di più il sostegno di detti accidenti; ma l'umano intendimento non può giungere a tanto; epperciò diamo il nome di essenza al complesso degli attributi per cui un ente si distingue da tutti gli altri enti. Rosmini però dà un altro significato al vocabolo *essenza;* contrappone essenza a sussistenza: chiama essenza la cosa possibile od in potenza; dice sussistenza la realità della cosa. Stando a quanto ha il nostro Autore sulla percezione intellettiva, noi, durante questa vita, percepiamo Dio; non possiamo conoscerne gli attributi nella loro pienezza, e non possono nemmanco conoscerli le anime che già ne fruiscono. Sol Dio conosce pienamente sè stesso. La percezione dell'*io* non si può ancor chiamare giudizio. A formare un giudizio si richiedono due idee, e di più l'atto dell'anima per cui ne riconosce le relazioni. Capisco bene che l'egregio Scrittore doveva riguardare come giudizio la percezione dell'*io*, perchè ha posto per principio fondamentale, essere innata l'idea dell'ente: dunque ne emergono due termini: il soggetto che percepisce, e l'ente che è percepito. Tuttavia mi sembra che neppur con tutto questo si possa giustamente dare il nome di giudizio alla percezione dell'*io*. Il distinguere il soggetto dall'oggetto non è sufficiente a costituire un giudizio. Noi vediamo un oggetto, di-

stinguiamo noi dall' oggetto; non chiamiamo quest'atto un giudizio. E perchè non dire lo stesso dell' intelletto, che è pure un senso? Senso interiore, senso psichico; ma pur senso. Anche gli animali distinguono sè dagli oggetti: e veramente il provano tutti gli atti con cui si procacciano le cose necessarie, e sfuggono le nocive. Ciò che manca agli animali si è l'intelletto e la ragione. È un fatto che i Gentili ammettevano demoni, cui riguardavano come Dei inferiori; ma non ne segue che avessero l'idea degli angeli. Quanto e' dicono de' demoni, si potrebbe riferire al politeismo. Tuttavia non va taciuto chè Socrate ammetteva un solo Dio, eppure parla di un suo demone. Ma si potrebbe credere che per demone egli intendesse la ragione; sul che però non si possono far che mere congetture. Ma una conoscenza chiara e precisa dell' esistenza degli angeli si ebbe dalle Sagre Scritture. L'esistenza di Dio ad un' anima non ancora stravolta da ragionamenti, o , per dir meglio , da delirj , tendenti ad approvar le male passioni, è manifesta di per sè; nè è d' uopo di aver ricorso a' sapienti. Quando questo immediato sentire l' esistenza di Dio non è sufficiente , è mal segno. A chi mi negasse Dio , direi : Guarda il cielo, anzi consulta solo il tuo cuore. Se tuttor persistesse nel suo perfidiare, non mi perderei in parole, chè sarebbero affatto perdute. Negli atei osserviamo uno zelo veramente maraviglioso nel diffondere la loro credenza. Che pruova questo? Pruova che fanno violenza a sè stessi, che non sono intimamente persuasi di quanto dicono. Mi si dirà che anche Demostene e Cicerone erano fulmini. Al che rispondo che l'ardenza degli atei è tutt' altra ; che vi si vede patentemente un' ostentata e violenta ostinazione. La maggior parte degli Scrittori riguardano come sinonimi cagione prossima e cagione efficiente. Si potrebbe definire: Quella cagione che di necessità produce il suo effetto, od anche: Quella che coesiste col suo effetto.

La maggior parte degli errori procedono dal precipitare il giudizio. Non abbiamo ancor percepito chiaramente una cosa, e senza più badare a considerarla attentamente andiamo avanti. Posto per vero un giudizio che tale non è, debbono necessariamente riuscir falsi tutti i raziocinj che quindi se ne deducono. Un errore che per sè parrebbe leggiero ci porta ad errori gravissimi. Ne' calcoli basta errare di una cifra, perchè tutto il calcolo riesca falso; e sovente alla fine l'errore è notevolissimo. Si può applicar lo stesso a' raziocinj. Ma il precipitare i giudizj assai spesso non procede da eccesso di mobilità, e da impazienza; ma bensì da una cieca superstizione all'autorità. Quanti mali non fece alla filosofia quel dettato: *Magister dixit!* Gran parte degli errori, come appositamente avverte Rosmini, dipendono dalla volontà. Non già che la volontà ami di errare a capriccio; ma seduce la ragione, onde non la perturbi nel godimento de' piaceri: cosicchè se si potessero conciliare insieme il vero e l'onesto co' piaceri, assai minore sarebbe il numero degli erranti. La matematica non cerca di divolgerci dalle dilettanze: perciò tutti prontamente abbracciano i suoi dogmi: non è così della morale. Mi si opporrà che la matematica è di tutta evidenza: e chi metterà in dubbio se due più due facciano quattro? Al che rispondo che vi ha verità morali di non minore evidenza. Come mai si può dirittamente dubitare dell'esistenza d'un Ente supremo, infinito, eterno, giusto? Può forse esservi effetto senza cagione? E tuttavia furonvi atei: lasciamo stare se fosser da vero, o sol di bocca; ma certo fu detto e scritto che Dio non è. E donde mai tanta insipienza? Da che il credere all'esistenza d'un Dio porta necessariamente ad altre conseguenze; che diè leggi, che queste leggi debbono essere osservate; che la loro violazione debb'essere punita. Leggiamo ne' Salmi Davidici: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus.* Non disse *in intellectu,* ma *in corde;* appunto perchè si è il cuore o la volontà che vorrebbe divol-

gere l'intelletto dall'idea di Dio, per poter gioir tranquillamente ne' piaceri. Tutte le cose possono avere una tal qual parte od apparenza di bene: quindi la volontà rappresenta all'intelletto le cose dal lato per cui appariscono belle, e nasconde i lati per cui sono turpi. Ma non fie mai che l'intelletto veda una cosa nella sua bruttezza, e tuttavia l'elegga? Spesso gli Scrittori, a confermar tal supposizione, adducono il passo di Ovidio: *Video meliora proboque, Deteriora sequor;* o quello di Petrarca, che non è che l'interpretazione dell'Ovidiano: *I' veggo il meglio, ed al peggior m'appiglio.* Tuttavia forse non calzano troppo bene; perocchè in essi si tratta solo della scelta del migliore: si presuppongono varj oggetti per sè non cattivi. Converrebbe adunque valersi di altro argomento. In generale si può stabilire che l'uomo non elegge mai una cosa da cui non possa sperare un bene. Questo parrebbe troppo contrario alla natura degli esseri sensibili, e tanto più a quella d'un essere intelligente. Ma se la questione si riducesse a diffinire se in nessunissimo caso l'essere intelligente faccia elezione di ciò che è cattivo, e gli apparisce come tale, io propenderei ad ammettere che in alcuni casi, in verità pochissimi, si abbia quell'apparente anomalia dell'umanità. Il motivo che può spingere l'uomo ad eleggere il male sotto la sua legittima sembianza, si è l'idea dell'esercitare la sua libertà. Mi si dirà che quest'idea è grata. Concedo; ma l'intelletto, nella mia supposizione, vede chiaramente la turpitudine della cosa. Ma tornerebbe opportuno di far divario tra errore ed infrazione della legge con pienezza di volontà. Abbiamo veduto che nel più de' casi la volontà seduce l'intelletto; ma non gli si oppone di fronte. In tal caso si ha errore. Abbiamo soggiunto che in certi pochissimi casi l'intelletto vede chiaramente la turpitudine di un'azione, e tuttavia la volontà la commette: in siffatta contingenza, propriamente parlando, non ci è errore, ma ribellione della volontà alla ragione. Io ammetterei tre persuasioni: la spontanea, la riflessa, la

volontaria. La spontanea si ha senza opera di meditazione; la seconda importa raziocinio; la terza addimanda l'approvazione della volontà. Forse la prima non merita nemmanco il nome di persuasione: e veramente la persuasione presuppone giudizio e raziocinio. Quando l'intelletto conosce immediatamente un oggetto, si potrebbe dire esservi cognizione immediata. Autorità veramente infallibile è una sola, quella della Rivelazione. La ragione umana non può per sè conoscere altro che i motivi di credibilità: ma dappoi non dee discutere: dee credere con tutta docilità. Quanto all'autorità umana, se ben si guardi, essa è fondata sulla conscienza universale, detta da Tacito *Conscientia generis humani:* dunque, a dir vero, non è autorità d'individui, ma è la stessa ragione dell'umanità. Non posso rendermi capace dell'idea dell'ente innata: ma per ora l'ammetterò; dico tuttavia che con l'idea dell'ente non si può fare un raziocinio. Il raziocinio emerge da giudizj: giudizio importa confronto: confronto importa almeno due oggetti. Così non posso indurmi a credere che senza l'idea dell'ente non si possa pervenire alla conoscenza di un Dio. La conscienza sente in pria sè stessa, poi il suo corpo, poi Dio. *Ego cogito, ergo sum:* così diceva Descartes, e così credo che si debba dire: dunque la conscienza sente, e percepisce sè stessa: il sentimento fondamentale ci fa conoscere il nostro corpo: il principio di causalità ci fa conoscere Dio. È vero che qui vi ha diggià l'ente: ma è co' suoi accidenti. I metafisici, spogliandolo degli accidenti, il riducono ad ente indeterminato, puro, logico. Il più degli uomini non sanno nemmanco che voglia dire ente: e tutti hanno conscienza del pensiero, del corpo. Il nome di Dio è nella bocca di tutti: seppur non si voglia far eccezione di alcuni pochissimi che o dicono ciò che non pensano, o sono in uno stato morboso morale. L'idea dell'ente puro applicata a sè stessa, come potrebbe fare un ragionamento? La proposizione: *Ego cogito, ergo sum;* per me è anzi sentimento che giu-

dizio: dicasi giudizio; ma non è raziocinio. Quell'*ergo* non basta a farmi credere che sia un entimema. Io mi fo a credere che Descartes, quando scrivea, aveva in mente e come presenti gli scettici: e non sapendo trovar ragioni per convincerli di cosa tanto evidente, qual è l'esistenza, lasciando nel suo intendimento: *Vos evidentissimum negatis*, eruppe in quella sentenza: *Ego cogito, ergo sum*. Se mi fosse commesso di proporre un sistema di educazione, io questo proporrei. L'alunno in principio si ammaestri sugli oggetti esterni in generale; poi sulle facoltà dell'anima: in terzo luogo su' doveri: infine in qualche particolare disciplina. È vero che per farsi un'idea della conscienza e di Dio non si addomandano grandi cognizioni: ma tuttavia io penso che sia meglio incominciar dagli oggetti esterni; perchè la sperienza ci dimostra che sono i primi ad impressionarci. Dappoichè si ebbe un certo numero di siffatte cognizioni, è aperto il passaggio ad investigarne le facoltà intellettuali. L'idea di Dio già si presenta spontanea al contemplar l'universo: si stampa più profondamente nell'esame delle facoltà intellettuali: dicendo facoltà intellettuali, comprendo qui tutte le facoltà dell'anima. Facciasi vedere il ministerio che il corpo presta all'anima, e l'imperio che l'anima esercita sul corpo. Le tendenze morali sieno attentamente considerate: esse si sentono; ma è necessario che il precettore faccia avvertito l'alunno su quanto e' sente, e sulla connessione di tutte le tendenze. Ed eccoci allo studio de' doveri. Questa dovrebbe essere l'educazione generale e comune: converrebbe sfuggire le indagini troppo astruse: lasciar da parte tutti i sistemi, perchè nella prima età una troppa erudizione è anzi nociva che utile: involge in mille dubbiezze. Dopo questi primi studj, si venga alla scelta dello stato, e ciascuno si appigli ad una disciplina. Allora l'uno si approfondirà nella psicologia, l'altro nella fisiologia, un terzo nella cognizione delle leggi, un quarto nella contemplazione della natura; e via dicendo. Così tutti si atterrebbero agli stessi principj fondamentali.

# DISCORSO XXXII.

---

**ROSMINI.**

I.

Il tempo, il movimento, lo spazio diedero in ogni età materia a sottili disputazioni. Rosmini entrò pur desso nell'arringo. Mentre facciamo un'azione, e' dice, siamo limitati in due modi. Il primo è il grado dell'intensità dell'azione: l'altro è la durata. È in noi, però fra certi limiti, aumentare l'intensità e la durata. Possiamo immaginare che la durata sia indefinita. Siffatta durata successiva indefinita dà l'idea del tempo. Paragoniamo la durata di varie azioni: e questo rapporto dicesi misura del tempo. Essa si prende da un'azione costante, patente, grande. Tale è il movimento della terra intorno al proprio asse, e l'altro attorno al sole. Posta una durata determinata, la quantità d'azione è in ragione della sua intensità. L'idea del tempo si può desumere tanto dalle azioni nostre, quanto dalle altrui: in altri termini, tanto dall'azione, quanto dalla passione. Abbiamo altrove notato che azione e passione sono uno stesso fatto; se non che si considera sotto due rapporti. A tutte le azioni e passioni degli enti finiti togliamo per astrazione la durata successiva; aggiungiamo l'idea della possibilità: avremo l'idea pura del tempo. Tutto ciò che avviene, avviene per istanti. Osserviamo una cosa in qualsiasi istante, la troveremo in uno stato determinato. Dicendo *tutto ciò che avviene*, non intendiamo una cosa com-

plessa, ma ciò che in ciascun istante è, sia od un oggetto complesso, o parte di detto oggetto; in altri termini, sia complessa od elementare. L'idea del tempo puro, della sua indefinita durata e divisibilità, sono enti logici, ossia mere possibilità. L'idea fenomenale od apparente del tempo è fallace: infatti i minutissimi intervalli od istanti sfuggono alla nostra osservazione. Nella durata delle azioni compite non ci è idea del tempo; non vi ha successione, ma continuità. Ciò dicasi di Dio, dell'anima umana, dell'eternità. Una delle misure del tempo è il moto. Questo si divide in attivo e passivo. Dell'attivo noi stessi siamo la cagione: nel passivo v'ha una forza esteriore che ci impressiona. Oltre al moto del nostro corpo avvi il moto de' corpi, il quale è da noi osservato senza che ne siamo impressionati in modo da esser mossi anche noi. Percepiamo il moto soggettivamente ed oggettivamente: soggettivamente in due modi; pel sentimento fondamentale, per sensazioni avventizie ed acquisite. Noi abbiamo la facoltà di muovere il nostro corpo: è un potere dell'anima sul sentimento fondamentale: si effettua un nuovo modo del sentimento fondamentale. Moto importa mutare spazio o luogo. La quantità di sforzo che sentiamo per mutare lo spazio od il luogo ci dà la misura del moto. Nel moto passivo ora siamo consapevoli della nostra passione, ed altre volte no. Il moto attivo è da noi percepito pel sentimento fondamentale, e per le sensazioni esterne: ma il moto passivo non può esser percepito se non per esterne sensazioni. I nostri organi sensitivi si muovono; e il loro moto è sensibile. Non è sensibile per sè stesso, ma solamente per l'alterazione indotta nell'organo. Non sentiamo il moto dell'organo, ma lo stato sensibile. Non possiamo percepire la menoma estensione: non abbiamo se non se una continuità fenomenale del moto. Nel moto avvi di necessità successione: dove avvi successione, non può esservi continuità; dunque ripugna che il moto sia continuo. E tuttavia la nostra

mente può per astrazione farsi l'idea d'un moto continuo. La quale idea può dirsi continuità mentale del tempo. Il corpo ha un modo costante, che è l'estensione: se per astrazione separiamo l'estensione dal corpo, ne emerge l'idea di spazio. Lo spazio considerato astrattamente è interminabile e continuo. L'interminabilità dello spazio od estensione viene da Rosmini definita: La possibilità di pensare replicatamente indefinitamente l'estensione de' corpi. Il continuo non ha parti: tuttavia noi possiamo limitare il nostro pensiero e assegnar limiti al continuo. Possiamo similmente per astrazione moltiplicare i limiti, e ristringer sempre più il continuo: ma questa divisibilità all'infinito è sempre una pura astrazione. Con tutta sapienza S. Tomaso scrisse che il continuo ha infinite parti in potenza, niuna in atto. Qui il nostro Autore spazia ampiamente per le idee relative al nostro corpo e a' corpi esterni; ma noi ci limiteremo a' punti principali; perocchè non è ufficio nostro di dare un trattato compito di filosofia, ma solamente una storia compendiosa; e supponiamo che i nostri lettori abbiano diggià applicato l'animo all'ideologia. Primo punto si è la differenza tra corpo e principio corporeo. Egli chiama principio corporeo quel principio per cui il corpo è accompagnato da quegli effetti e da quelle leggi per le quali è noto a noi. Di qui ne inferisce che i punti inestesi non sono corpi: infatti non possiamo percepirli, nè conoscerli. Il corpo si divide in matematico e fisico. Il corpo matematico è astratto, sol possibile: il corpo fisico è reale, ossia determinato da' nostri sensi. Noi abbiamo criterj dell'esistenza de' corpi esterni, e sono: percepire una forza esterna che ci impressiona e modifica; l'azione di detta forza, cioè sentimento fornito di estensione; stabilità dell'estensione: tre dimensioni dell'estensione. Siamo consapevoli che siamo modificati, e di più che siamo modificati da un chè diverso da noi. La coscienza ci rappresenta le due condizioni ad un tempo: l'intelletto le distin-

gue. Nella sensazione vi sono dunque parti: l'oggettiva, la soggettiva: sono distinte, come or si è detto, dall'intelletto. Le proprietà de' corpi sogliονsi dividere in primarie e secondarie. Rosmini osserva che sarebbe pur meglio chiamare le prime oggettive, le seconde soggettive. Aristotele insegnò che noi percepiamo le immagini delle cose, e non le stesse cose. Egli si attiene a ciò che avviene nella vista. Ma il nostro Metafisico Italiano fa vedere che il tatto percepisce i corpi immediatamente. Per quello che spetta agli altri sensi riflette che hanno due uffizj: uno di tatto, e l'altro diverso. Molti confondono insieme la percezione sensitiva de' corpi e la percezione intellettiva. Sono assai diverse. Per conoscere la differenza si ritenga il principio che il senso ha sempre per termine una cosa singolare. Di qui si deduce che tutto ciò che non è singolare nella percezione de' corpi si appartiene all'intelletto e non al senso. La percezione sensitiva de' corpi è immediata; la percezione intellettiva de' corpi è un giudizio. I corpi esterni, operando sul nostro corpo, producono un movimento, un'impressione. Talvolta quest'impressione è patente: in altri casi si ammette per analogia. Abbiamo idee di detta impressione: ma non diverse da quelle che abbiamo dell'impressione d'un corpo esterno su altro corpo esterno. Sin qui si ha l'oggettivo. Succede il soggettivo. Tra l'oggettivo e il soggettivo non vi ha veruna somiglianza: anzi sono contrarj. L'oggettivo è azione: il soggettivo è passione. Vuolsi adunque distinguere l'impressione dalla sensazione. Impressione è una cosa percepita da noi come oggetto esterno: sensazione è una cosa percepita da noi come soggetto in noi. Da questi principj si può facilmente riconoscere i limiti che separano la fisiologia dalla psicologia. La fisiologia considera il corpo come oggetto esterno; la psicologia lo spirito ed il suo corpo come soggetto.

La legge morale viene da Rosmini definita: Una nozione della mente per cui si giudica della moralità

delle azioni. La prima legge morale è l'idea dell'ente, ossia il lume della ragione. E come l' idea dell' ente è innata, così innata è pure la prima legge morale. Questa prima legge morale non è soggettiva, ma oggettiva. Intanto vuolsi ragguardare al soggetto inquantochè dee conoscere ed osservare la legge. L' oggetto ed il soggetto sono insieme collegati in uno; e tuttavia non si possono confondere. La forza obbligatoria viene dall'oggetto; il sentimento e la consapevolezza dal soggetto. Come mai l'idea dell' ente è la prima legge morale? Inquantochè ci conduce a giudicare in prima del bene in universale, poi del bene morale. Che s' intende per bene? Ciò che si appetisce. Ma che cosa può eccitar l' appetito? La perfezione. Qui vi ha due elementi: il godimento e la perfezione. Perfezione e bene si riguardano qui come sinonimi. Si domanda se i due elementi debbano necessariamente concorrere, o possa bastare un solo. Rosmini, prima di rispondere alla proposta domanda, se ne fa un'altra, ed è: Se l'uomo privo della facoltà di appetire, potrebbe aver l'idea di perfezione. Prima di rispondere a questa seconda domanda, previene che riguarda come distinte la facoltà di appetire, e quella di fruire; e che per appetire intende la facoltà di tendere a cose per fruirne. Dopo questi avvertimenti risponde negativamente. Se noi non avessimo mai provato il piacere della perfezione, o nostra, o di altre cose, non potremmo appetire. Ma può esservi perfezione non sensibile, epperciò non appetibile? Ad un essere che non sentisse le perfezioni, non esistono. *Io* importa senso; dove non ci è senso, non può esserci *io:* dunque non vi sarà soggetto. Ciò che chiamiamo perfezione in esseri insensitivi, dicesi perfezione relativamente a noi che la sentiamo; dunque il senso è necessario alla perfezione. Sia nell'oggetto, o nel soggetto; basta che ci sia. Eppure il senso comune vede beni negli esseri insensitivi; e come ciò? Ragguarda al possibile fruire. Le perfezioni della natura hanno

due condizioni; sotto l'una sono possibili; sotto l'altra sono sussistenti. La prima è relativa al sentimento; la seconda è independente dal sentimento. Vale a dire, nell'esistenza reale le perfezioni si concepiscono come cagioni, e non come effetto del sentimento. Le perfezioni vengono considerate in sè stesse: consistono sempre nell'ordine. L'uomo in prima conobbe che lo stato piacevole dipende dall'ordine delle parti del suo corpo; in secondo luogo riferì la perfezione degli esseri insensitivi ad un simile ordine delle loro parti; in terzo luogo riferì l'ordine degli esseri insensitivi all'ordine proprio: ossia osservò la relazione che passa tra l'ordine di detti esseri insensitivi, e lo stato piacevole che producono nel suo corpo. Dunque perfezione indica sempre un ordine intrinseco alla natura, cui corrisponde l'appetito. Gli enti reali possono passare per varj stati. Uno di detti stati è il perfetto, e si può chiamare stato-tipo. In esso vi ha l'ordine; epperciò la perfezione o bene. Il principio di quest'ordine è l'esistenza od essenza astratta; l'essenza completa ne è il fine. Tra il principio ed il fine v'ha più gradi. L'essenza completa si determina dal rapporto delle cose con la sensitività. Il bene è l'ente; attuandosi ha un ordine intrinseco e necessario; talchè non se ne possa trovar ragione che in esso. Il male è una negazione; non già dell'ente, ma di qualche parte dell'ente. Ciò che qui dicesi negazione, solevasi dir nelle Scuole privazione. Se il bene è l'essere, la cognizione dell'essere fie la cognizione del bene. Rosmini distingue l'eudemonologia dall'etica, perchè altro è felicità, ed altro è morale. Fondamento dell'endemonologia è il bene soggettivo. La felicità dell'uomo non è qualsiasi bene soggettivo; ma quel bene soggettivo che è proprio dell'essere intelligente. La felicità è collegata colla giustizia. Vi ha due beni: bene di esistenza e bene di perfezione. In ogni soggetto vi ha la sostanza od essenza specifica, e un di più; quest'aggiunta dicesi

perfezione. Non essendo necessaria alla sostanza, ne segue che sia meramente accidentale. Non si può tendere ad esistere prima di esistere: ma si può tendere alla conservazione od allo sviluppo o perfezionamento. Vi ha due mali: male di deterioramento, e male di distrazione. Questo secondo non esiste che nell' atto della distruzione: perchè il nulla non è male. Il male di deterioramento ha due modi: transitorio l'uno, permanente l'altro. Bene assoluto è ciò che ha tutto il bene in sè stesso; anzi, meglio, è tutto l' essere. Il bene assoluto è Dio. Possiamo ora considerare la felicità. L'uomo è un essere misto di due sostanze: l' una corporea, l' altra spirituale. Il soggetto delle due sostauze è l'*io*, cioè l' uomo. Convien cercare qual sia il bene del corpo; quale il bene dello spirito; quale il bene che compete alla loro unione. Il corpo non può avere che beni corporei: lo spirito può fruire di tutti i beni: anche del bene assoluto. Nel godimento del bene assoluto sta riposta la beatitudine o felicità. L'intelletto può conoscere varj beni sempre maggiori insino all'assoluto. La volontà tien dietro all'intelletto, e vuole varj beni, ma non si acquieta mai se non è arrivata al bene assoluto. Tutti i beni, tranne l' assoluto, non sono che mezzi per cui si arrivi all' assoluto. Il bene assoluto è il sommo de' beni; non ne ha altri superiori. L'uomo è uno; è pur lo stesso che sente e ragiona. Dunque ciò che nuoce al corpo, nuoce pure all' intelligenza. La dignità del soggetto intelligente procede dall' idea dell' ente. Quest' oggettività è infinita; dunque principio delle dignità, ossia prima dignità. Potrebbe pur l' intelletto veder l' ente assoluto, se gli si svelasse più manifestamente; e questa è la seconda cagione delle dignità dell' essere, o, come si suole pur dire, la seconda dignità. La percezione dell' ente assoluto è fruizione di esso; e qui si ha la terza dignità. L'idea dell' ente viene da Rosmini riguardata come il principio della morale. Il che prende a dimostrare con questi argomenti. Il bene

morale è un genere di bene; è una limitazione del bene universale. Il bene, in quanto viene percepito oggettivamente, dicesi bene oggettivo. Vi ha due generi di beni: il bene della cosa in sè, e il bene relativo. Sì questo che quello, quando si fanno oggetto dell'intelligenza, si fanno oggettivi. Il corpo percepisce lo stesso bene senza conoscerne la cagione; l'intelligenza concepisce tutti i beni; e questa cognizione è già una tal quale fruizione. Il bene sensibile è sempre soggettivo: il bene pensato, detto intelligibile, è oggettivo. Il bene intelligibile è assai più esteso del soggettivo; perchè non è esclusivo al soggetto, ma abbraccia ogni bene, dovunque si trovi. L'ente assoluto e il bene assoluto sono tutt'uno. L'intelletto umano vede l'ente solo inizialmente od in potenza: se arrivasse a vederlo in realtà o sussistente, vedrebbe Dio. L'intelligenza attinge l'ente assoluto; dunque vi ha un senso intellettivo. Conviene far divario tra senso intellettivo ed intelletto. L'intelletto intuisce le cose possibili: il senso intellettivo percepisce le cose sussistenti. Il bene morale è un bene oggettivo: il bene soggettivo si rinserra nel soggetto, ed ispira l'egoismo: e la formola della morale è l'amore universale. Affinchè il bene oggettivo diventi morale è necessario il concorso della volontà. L'ente ha un ordine intrinseco; anche il bene ha quest'ordine intrinseco; il bene morale è pur desso ordine; cioè ordine compito inquantochè sale all'ente assoluto, che è principio dell'ordine.

L'uomo ha due facoltà passive: e sono il senso e l'intelligenza. Pel senso percepisce le cose come sussistenti; per l'intelligenza le cose come possibili. Egli ha pure due facoltà attive: l'istinto e la volontà; l'istinto corrisponde al senso, la volontà all'intelligenza. La volontà non può agire se non in seguito a cognizioni. Qui però conviene avvertire esservi due cognizioni: l'una istintiva o diretta, l'altra riflessa. La prima precede la volontà: non la seconda. V'ha

tre specie di riflessione. La prima è una mera contemplazione, senza produrre nè nuova cognizione, nè relazione: la seconda produce una nuova cognizione; ma non relazione: la terza produce relazione. La volontà libera importa riflessione. Vi passa una stretta relazione tra le azioni e gli effetti. Ad agire si richiede un amore predominante; non un amore speculativo, ma pratico. Non è mestieri che sia durevole: basta un istante: per valerci delle parole di Rosmini, è un amore attuale, non abituale. Noi possiamo volere le azioni, e non volerle. In ciò consiste la libertà. Possiamo amar cose cattive, ma però col rappresentarcele come buone. Prima di operare passiamo per sette gradi: 1.° cognizione diretta; 2.° cognizione riflessa; 3.° meditazione, ossia perseveranza nella riflessione; 4.° apprensione viva; 5.° stima pratica o giudizio; 6.° diletto o dolore intellettuale; 7.° amor pratico. Allora ne segue l' atto esterno. Conosciamo le cose per cognizione diretta e necessaria; le riconosciamo per cognizione riflessa e volontaria. Le due cognizioni o concordano o discordano. Nel primo caso si ha la veracità e la giustizia: nel secondo la menzogna interna e l' ingiustizia. La cognizione diretta è l'idea della cosa; non può non esser vera. La cognizione riflessa può esser vera, può esser falsa: è vera quando conviene coll' idea. Verità è il principio della morale: chè verità è la perfetta rispondenza al tipo. La volontà umana ha varj gradi di libertà, secondochè varia è la forza degli stimoli.

Le potenze morali dividonsi in morali per sè e morali per partecipazione. Le prime preseggono al giudizio pratico; le seconde agli affetti ed alle azioni esterne. Le azioni esterne, per essere morali, debbono esser mosse dall' affetto morale. La potenza dell' affetto è morale, quando è mosso dalla stima pratica o giudizio. La potenza del giudizio è morale per sè. L' intelletto, quando ci è di norma ad agire, viene detto da Rosmini intelletto morale. Così pure egli appella

morale la ragione, quando giudica e ragiona sulla legge. Quando la ragione esamina il bene soggettivo, la chiama eudemonologica. Quella stima cui segue immediatamente l'amor prevalente, che induce tosto l'atto esterno, dicesi ragione pratica. Le tre ragioni concorrono nelle nostre deliberazioni. La ragione morale od etica rappresenta la legge; la ragione eudemonologica la felicità: la ragione pratica è arbitra fra esse due. Noi possiamo giudicare il nostro giudizio pratico: e quel giudizio speculativo nomasi coscienza morale. Il giudizio speculativo può precedere, accompagnare, conseguitare il giudizio pratico: quindi vien diviso in antecedente, concomitante, conseguente. L'atto morale ha due elementi: 1.° la legge; 2.° la volontà. L'atto è attribuito all'autore: questa attribuzione dicesi imputazione. Severità della legge e l'efficacia della volontà accrescono l'imputabilità; l'efficacia della volontà è in ragione dell'intenzione o forza, e della libertà. L'azione cattiva si considera o rispetto alla legge o rispetto alla volontà. Nel primo caso dicesi da S. Tomaso peccato; nel secondo colpa.

Dopo aver proposto i suoi pensamenti su' principj della morale, passa Rosmini ad esaminare partitamente tutti i sistemi, ed è condotto a confortare sempre più la sua dottrina; siccome quella che esprime l'essenza morale, è semplice, evidente, universale, suprema; ed incomincia da quanto di morale si affaccia in prima alla mente.

La dottrina di Rosmini fu prontamente proposta nella Regia Università di Torino. Il P. Sciolla fu il primo ad adottarla nella sua etica; anzi nella seconda edizione premise un sunto dell'ideologia; nella terza edizione spaziò più ampiamente per le parti che si riferiscono alla morale. Sulle orme di lui, nella logica, si pose a procedere il P. Corte.

II.

Vi ha cose che si possono assai più facilmente sentire, che definire. Tali sono il tempo e lo spazio. Niuno vi ha che se ne rimanga peritoso all'udire questi vocaboli. Tutti parlano di tempo, tutti di spazio: tutti si intendono. Ma i filosofi vollero darne la definizione, e a vece di apportare chiarezza, apportarono oscurità e confusione. La definizione ha per iscopo di dilucidare la cosa con iscomporre l'idea composta nelle sue componenti; con sostituire alla cosa che debbesi definire altri termini che sieno più conosciuti. Altrimenti la definizione non solamente riescirebbe inutile, ma opporrebbe ostacolo. Ora io invito a mettere in campo tutte le definizioni che si sono date del tempo e dello spazio: a proporle al volgo: anzi pure a proporle a giovani di svegliato ingegno, ma non ancora intrinsecati nella filosofia: sono certo che diranno che erano in miglior condizione prima d'avere udito tutte quelle definizioni. Vo' pure che si aggiungano tutti i commenti: non dubito che non verranno a capo di farsi un'idea più chiara. Tuttavia noi qui esporremo le dottrine, e ci apporremo le nostre riflessioni. Non già che pretendiamo di rischiarar la questione; ma intendiamo solamente di far vedere le difficoltà che ci si pararono innanzi. Il dire che il tempo è durata, od importa durata, non ci dà una chiara conoscenza del tempo. E' parmi bene una petizione di principio: se il tempo importa durata, durata importa tempo. Per altra parte, stando al comune linguaggio, si ha una durata che è distinta dal tempo. Così diciamo che la vita avvenire ha una durata infinita: e tuttavia non si usa di dare il nome di tempo all'eternità. Intanto non nego che talfiata ci serviamo di termini relativi al tempo; così, ad esempio, diciamo *per tutti i secoli de' secoli* a rappresentar l'eternità. Noi misuriamo il tempo: e prendiamo a tipo non la durata indefinita, ma bensì una durata finita. Tali sono il giro della

terra sul suo asse, e il suo corso attorno al sole. Per lo più per tipo del tempo si prende l'anno: e veramente è la misura più costante. Quanto al giorno non potrebbe più servire a tutti i climi. Se si parli de' climi temperati, il giorno è pur misura del tempo: le altre parti non sono che o frazioni, o multipli di questa misura. Le frazioni sono le ore, i minuti primi, i minuti secondi. I multipli anticamente usati erano le olimpiadi presso i Greci, e i lustri presso altre nazioni. Un multiplo che è antico, e dura tuttavia, è il secolo. L'idea pura del tempo non si ha che per astrazione. Trovo in tutti gli Scrittori moderni di metafisica il termine di *fenomenale*. Avverto di passaggio che siffatto vocabolo non è conforme al genio della lingua greca. Fenomeno è già participio od aggettivo; epperciò non ci è mestieri di dargli quell'aggiunta: ma se si volesse fare un'addizione, sarebbe meno lontano dal gusto ellenico dire fenomenico. A spiegare i movimenti volontarj non è necessario di ammettere un potere dell'anima sul sentimento fondamentale: basta pure l'imperio diretto dell'anima sul corpo. Quel sentimento fondamentale, posto come intermezzo tra l'anima che comanda il movimento, e gli organi motorj, è un soprappiù. Ciò che Rosmini appella principio corporeo il direi ente corporeo: si suol pure chiamar materia. Vi ha corpi di tanta sottigliezza, che non impressionano i nostri sensi: ma d'essi diremo che la loro esistenza non ci consta; cosicchè si possano riguardare come non esistenti, sinchè producano una qualche impressione sui sensi. È a credere che vi sieno stelle fisse così lontane, che la loro luce non arriva insino a noi: ebbene, dobbiamo dire che per noi non esistono. In somma, tuttociò che non può essere oggetto alla nostra sensitività e percettività od al nostro intelletto, non può dirsi esistente rispetto a noi. E qui ci sia permesso di tornar d'un passo sull'orme nostre. I telescopj ci fanno apparire stelle che coll'occhio nudo non erano visibili: dunque il nostro intelletto argomenta che altri

corpi celesti vi saranno ancor più remoti: questi astri, in tal guisa concepiti per raziocinio, divengono sussistenti nel nostro spirito. Non oserei affermare che solo l'intelletto distingua la parte oggettiva della sensazione dalla soggettiva. Gli animali bruti non hanno intelligenza: eppure non confondono il soggettivo coll'oggettivo. Un cavallo corre a tutta carriera: vede davanti a sè un fossato: il varca d'un salto. Dunque l'istinto può pur desso distinguere il soggettivo dall'oggettivo. Ma vi passa una gran differenza tra il potere dell'istinto, e quello dell'intelletto. Se si dovesse rappresentare in brieve il carattere dell'intelletto, si potrebbe dire col divino Alighieri, che i bruti eseguiscono tutte le loro azioni senza saperne lo scopo, mentre l'uomo conosce i motivi del suo operare. Condillac volle ridurre tutti i sensi al tatto: Rosmini si limita a dire che il tatto è comune a tutti i sensi; cosicchè quattro sensi sieno, per così esprimermi, duplicati, aventi cioè il tatto comune, e un altro modo proprio. Ma qui osservo che il termine di *tatto* non si prende nel vero suo significato. Se per tatto si intende che i sensi debbano essere impressionati da' loro rispettivi stimoli, non vi ha dubbio che questa condizione è necessaria a tutti i sensi. Ma quando diciamo tatto, intendiamo quel senso che è impressionato da certe qualità, che non sono luce, non suono, non odore, non sapore. Noi vorremmo che il termine di *percezione* si riserbasse ad esprimere quell'atto dell'anima per cui si riflette, o, diremmo, reagisce sulle sensazioni, oppure richiama le modificazioni che ebbe per l'azione degli oggetti. Ciò che Rosmini appella percezione intellettiva, il direi piuttosto intellezione: fors'anche sarebbe bene di dare all'intellezione il nome d'intuizione; talmentechè la percezione sarebbe al senso corporeo ciò che l'intuizione sarebbe al senso spirituale od intelletto. E perchè chiamar giudizio l'intellezione? Dappoichè si sancì di dare il nome di giudicio al confronto di due

idee, ed all'assenso o dissenso, a che pro mutarne il valore? I fisiologi sogliono far questo divario tra impressione, sensazione, percezione. Impressione è la modificazione dell'apparato sensorio, considerato per sè: sensazione è la modificazione dell'anima per l'impressione propagata al comune sensorio: percezione è l'atto dell'anima per cui reagisce sulla sensazione, e da passiva si fa attiva. La fisiologia non considera il corpo come oggetto esterno; ma esamina le modificazioni del sistema nervoso, tanto sensitivo, che motorio, o come cagione per cui l'anima sia modificata, o come mezzo per cui l'anima in seguito a quella prima modificazione produce movimenti in esso corpo.

La legge è necessariamente morale. Se talvolta quel vocabolo è applicato ad enti privi d'intelligenza, il senso è traslato. Così diciamo leggi dell'attrazione, leggi dell'affinità, leggi della vita. L'idea dell'ente (anche supponendola innata) non si può scambiare col lume della ragione. Idea è oggetto: il lume non è tale. Il lume della ragione si è l'intelletto. Anzi, a parlar più propriamente, l'intelletto è il senso spirituale che intuisce le immagini, e le rappresenta alla ragione, la quale ha l'uffizio di esaminarle, e dedurne lunga tratta d'idee. Noi abbiamo proposto la nostra opinione sul non essere innata l'idea dell'ente: e qui ammettiamo che la prima legge morale è innata. Di qui ne segue che l'idea dell'ente non è la prima legge morale. Il che spiego così. Iddio impresse all'anima nostra il sentimento morale e l'istinto morale. Il sentimento morale ci fa conoscere che alcune azioni sono conformi al volere del Creatore, ed altre no: l'istinto ci spinge alle prime, e ci divolge dalle seconde. Per esempio, noi abbiamo innata la conscienza che dobbiamo amare l'umanità, e ci sentiamo spinti ad amarla. Dunque la legge morale prima o naturale è fondata sul sentimento morale e sull'istinto morale. La legge, pigliata nel vero senso, è necessariamente oggettiva. Le leggi che diconsi soggettive, come quelle che ten-

dono alla conservazione dell'individuo e della specie, conviene interpretarle in senso traslato. Io non posso soscrivere a Rosmini in ciò che dice, non potersi appetire cosa non conosciuta. Mi varrò d'un esempio tratto dal corpo; e potremo poscia applicarlo al morale. Noi proviamo l'appetito de' cibi, senza averli in pria gustati. Il bambino appena venuto alla luce del giorno cerca il latte, anzi cerca le poppe che ne sono la scaturigine. È vero che Darwin scrive che già il feto trangugia il liquore amnio, e per la prima volta involontariamente: ma questo non è per nulla dimostrato. Per altra parte osservo che in certi casi il bambino nasce colla bocca chiusa per un umore conglutinante: in tal caso non si può più invocare la spiegazione di Darwin. Dicasi lo stesso della procreazione. Gli animali vi sono sospinti prima che ne abbiano avuto sensazione. E che è mai che porta gli animali a ciò che ancor non sentirono? L'istinto. Diciamo lo stesso del morale; chè vi ha senza manco nessuno un istinto spirituale. Nell'istinto fisico vi ha il senso: ma non il senso esterno: così pure nell'istinto morale avvi un sentire, ma tale che non procede da previe cognizioni dell'intelletto. Iddio assegnò a ciascun essere particolari azioni, onde da tutte le azioni degli enti risultasse l'ordine. Solo l'uomo conosce quest'ordine. Gli enti irragionevoli compiono gli assegnati movimenti senza esserne consapevoli: ma anche l'uomo sente in sè, independentemente da ogni riflessione, un eccitamento ad adempiere gli uffici suoi. La ragione vi aggiunge la sua approvazione ed il suo eccitamento. L'uomo de' osservar la legge perchè è legge: la felicità gli fie premio: fuor dell'osservanza della legge non vi ha vera felicità. Dunque l'etica è base dell'eudemonologia. Rosmini considera la volontà come la sola facoltà attiva morale: noi vi aggiungiamo l'istinto morale. E similmente alle facoltà passive aggiungiamo il sentimento morale. Rosmini ammette la cognizione istintiva: e come dunque non ammise il sentimento

morale? Abbiamo avvertito che altro è sentimento morale, ed altro istinto morale. Dunque non converrebbe dire cognizioni istintive, ma cognizioni naturali e tendenze morali. Istinto morale è il complesso delle tendenze morali. Sinchè si vuole e si disvuole, la volontà non si può considerare come morale: ossia è fluttuante, e non determinante. Gli atti che concorrono alla determinazione possono facilmente ridursi a tre. Il primo si è la considerazione della legge: il secondo si è la ricerca, se l'azione sia conforme alla legge o ne sia disforme: il terzo si è la deliberazione. Insomma, facciamo sempre un sillogismo: nel giudizio possiamo durar più o meno: ma l'essenza punto non cangia. Possiamo, per parlar con le Scuole, fare un epicherema: ma l'epicherema non è che un sillogismo composto. La volontà è sempre pienamente libera. L'esservi maggiori o minori ostacoli non fa che essa perda od acquisti di arbitrio: solamente debbe adoperare maggiore o minore energia. L'intelletto morale di Rosmini non vuol essere confuso col nostro sentimento morale; perocchè noi assegniamo a detto sentimento un'independenza dall'intelletto: ma l'atto morale ha tre elementi: 1.° la legge; 2.° la considerazione della legge; 3.° la volontà. La differenza tra peccato e colpa, proposta da S. Tomaso, sovente non è seguita, anche da' sagri Scrittori. Del resto, come si vede, quella differenza è solo relativa a due diversi rispetti sotto cui si riguarda la relazione della legge.

FINE DEL VOLUME SECONDO ED ULTIMO.

# INDICE

# ALTRE OPERE

del Chiarissimo Professore

## LORENZO MARTINI

VENDIBILI PRESSO LA

*Ditta Pirotta e C. di Milano.*

---

Lezioni di fisiologia. 8.° t. 12. Torino 1826-31. *Ital. lir.* 80 00

Elementi di polizia medica. 8.° t. 5. Torino 1824-25. » 13 50

Elementa medicinæ forensis, politicæ, medicæ et hygienes ad usum Subalpinorum. 8.° t. 4. Taurini 1832. » 10 44

Æmilius, seu de vita instituenda. 18.° t. 2. Taurini 1825. » 5 00

Riforma della prima educazione. 8.° Torino 1834. » 2 50

La medicina curativa di Leroy richiamata ad imparziale disamina. 8.° Torino. 1825. » 2 00

Scienza del cuore, tratta dall'Iliade. 12.° t. 2. Torino 1825. » 4 00

Prelezione dei vantaggi che la medicina apporta alle nazioni. 8.° Torino 1823. » 1 00

Introduzione alla medicina legale. 8.° t. 3. Torino 1825. » 10 42

Discorsi filadelfici, ossia Fasti dell'ingegno italiano. 8.° con ritratto. Torino 1832. » 5 22

Manuale d'igiene e di polizia medica; 3.ª edizione. 12.° Firenze 1835. » 5 22

Narciso, ossia Regalo agli sposi. 24.° Torino 1824. » 1 00

Guerra e pace de'due sessi. 12.° Torino 1825. » — 75

Della solitudine. 24.° Torino 1824. » — 75

**DEI RE D'ITALIA** inaugurati o no con la *Corona Ferrea* da *Odoacre* fino al regnante augusto Imperatore Ferdinando Primo. Opera tratta dagli *Annali d'Italia* di *Lodovico Antonio Muratori*, e dalla *Storia del Regno d'Italia* di *Carlo Sigonio* da *Francesco Antolini*.

*Quest'opera è adornata di quattro tavole litografiche diligentemente disegnate; la prima delle quali rappresentante S. M. l'Imperatore* Ferdinando Primo *in figura intiera in abito di gran costume. Le altre le tre diverse Corone: cioè la* Ferrea, *e le due di* Agilulfo e Teodolinda. *Un vol. in 8.° gr. in carta velina, di circa pag.* 500, *prezzo Austr. lir.* 6.

**STORIA** della conquista dell'Inghilterra fatta dai Normanni, delle sue cause e conseguenze fino ai nostri giorni, di Agostino Thierry; prima versione italiana di Francesco Cusani, eseguita sulla quinta edizione intieramente riveduta e corretta dall'autore. *Volumi* 3 *in* 8.° *gr. con carte geografiche*, *lir.* 15.

**STORIA** della dominazione degli arabi e dei mori in Ispagna e Portogallo, compilata dal signor de Marlès sopra quella tradotta dall'arabo da Giuseppe Conde; prima versione italiana di Cesare Cantù. *Vol.* 2 *in* 8.° *gr.*, *lir.* 9.

**STUDJ,** ossia **DISCORSI STORICI** del Visconte di Chateaubriand sopra la caduta dell'Impero Romano, l'origine e i progressi del Cristianesimo e l'invasione dei Barbari, seguiti d'una analisi ragionata dell'istoria di Francia. *Vol.* 4 *in* 32.° *gr. in carta velina, lir.* 10.

**STORIA** della caduta dell'impero romano e della decadenza della civiltà dall'anno 250 al 1000, di G. C. L. Simondo de Sismondi; prima versione italiana di Cesare Cantù. *Vol.* 3 *in* 16.° *lir.* 7. 50.

**RIMEMBRANZE** di un viaggio in oriente del signor Alfonso Lamartine, libera versione di Cesare Cantù. *Vol.* 4 *in* 16.° *fig. lir.* 10.

**SCENE STORICHE** del medio evo d'Italia. *Elegante edizione in un vol. in* 8.° *gr. in carta velina, lir.* 5.

**RIMEMBRANZE** della vita privata di Napoleone Bonaparte, raccolte ed ordinate da Emilio Marco di Saint-Hilaire. *Vol.* 3 *in* 32.° *in carta velina*, *lir.* 6.

**MEMORIE DI CONSTANT** cameriere di Bonaparte. *Vol.* 6 *in* 32.°, *in carta velina*, *lir.* 12.